



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1991

Die zwei Wege des Jenseits : das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie

Hermesen, Edmund

Abstract: Die Jenseitskarte (Bild-Text-Komposition) des Zweiwegebuches stellt den ältesten Versuch Ägyptens dar, das Jenseits topographisch zu erfassen. Im Vordergrund stehen ein blauer Wasser- und ein schwarzer Landweg, die der Tote unter Überwindung zahlreicher in Gestalt von Dämonenwächtern auftretenden Jenseitsgefahren zu passieren hat. Die zwei Jenseitswege trennt ein roter Flammensee. Er repräsentiert das dem kosmogonischen Mythos von Hermopolis entnommene Gewässer, in dem der Sonnengott die Welt entstehen ließ. Alle Exemplare des Zweiwegebuches stammen aus El-Berscheh, der Nekropole der Gaufürsten von Hermopolis. Es wird sorgfältig untersucht, wie diese nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches ihre Herrschaft religiös legitimierten. Das dabei entstandene Zweiwegebuch zeigt den Paradigmenwechsel in den Jenseitsvorstellungen auf. Nach der Erstveröffentlichung des Zweiwegebuches 1903 in Berlin stellt das vorliegende Buch die erste umfassende systematische Bearbeitung aller Exemplare dar. Zum ersten Mal wird das Zweiwegebuch größtenteils ins Deutsche übertragen sowie in einer Farbphotographie reproduziert.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-152769>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Hermesen, Edmund (1991). Die zwei Wege des Jenseits : das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

Hermesen Die zwei Wege des Jenseits

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts
der Universität Freiburg Schweiz,
des Seminars für Biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster
und der Schweizerischen Gesellschaft
für orientalische Altertumswissenschaft
herausgegeben von Othmar Keel
unter Mitarbeit von Erich Zenger und Albert de Pury

Zum Autor:

Edmund Hermsen (*1952) studierte Religionswissenschaft, Ägyptologie und Kirchengeschichte in Marburg. Seit 1979 ist er als Lehrbeauftragter im Fachgebiet Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg tätig. 1985 - 1988 arbeitete er als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Bereich der barocken Leichenpredigten in der »Forschungsstelle für Personalschriften«, einer Arbeitsstelle der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Von 1989 bis 1991 Ausbildung zum Gesprächspsychotherapeuten durch das Institut für Personenzentrierte Psychologie (Begr. Carl Rogers) in Heidelberg. Veröffentlichung: u.a. Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten. Eine Untersuchung. Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 5. Köln 1981 (nur noch über Verfasser erhältlich).

Edmund Hermsen

Die zwei Wege des Jenseits

Das altägyptische Zweiwegebuch
und seine Topographie

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hermesen, Edmund

Die zwei Wege des Jenseits: das altägyptische Zweiwegebuch und seine
Topographie / Edmund Hermesen. - Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen:
Vandenhoeck & Ruprecht, 1991

(Orbis biblicus et orientalis; 112)

ISBN 3-525-53746-8 (Vandenhoeck & Ruprecht) Gb.

ISBN 3-7278-0784-9 (Univ.-Verl.) Gb.

NE: GT

© 1991 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Satz: Stadtblatt Münster

Druck: Druckwerkstatt Hafen GmbH Münster

ISBN 3-7278-0784-9 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53746-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florina Tischhauser,
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich



Für Linus

"Die Zeit, die auf Erden verbracht wird,
ist (nur) ein Traum."

(Theben, Grab 50)

Inhalt

Vorwort

Abkürzungsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	Die Jenseitsliteratur im Alten Ägypten	7
2.1.	Die Pyramidentexte	10
2.2.	Die Sargtexte	18
2.3.	Das Totenbuch	25
2.4.	Die Unterweltsbücher	32
2.4.1.	Das Amduat	35
2.4.2.	Das Pfortenbuch	39
2.4.3.	Das Höhlenbuch	44
2.4.4.	Das Buch von der Erde	46
2.5.	Die Himmelsbücher	48
2.5.1.	Das Nut-Bild	48
2.5.2.	Das Buch von der Nacht	49
2.5.3.	Das Buch vom Tag	50
2.6.	Mythologische Papyri	51
2.7.	Ausläufer der Jenseistexte	54
2.7.1.	Das Buch vom Atmen	54
2.7.2.	Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit	55
3.	Das Zweiwegebuch	58
3.1.	Quellenlage	58
3.2.	Forschungsgeschichte	79
3.3.	Die Jenseistopographie des Zweiwegebuches	100
3.3.1.	Sektion I	104
3.3.2.	Sektion II	118
3.3.3.	Sektion III	135
3.3.4.	Sektion IV	161
3.3.5.	Sektion V	176
3.3.6.	Sektion VI	190
3.3.7.	Sektion VII	204
3.3.8.	Sektion VIII	208
3.3.9.	Sektion IX	216
4.	Schluß	235
	Literaturverzeichnis	246
	Abbildungsverzeichnis	271
	Register	272

Vorwort

Die Arbeit wurde am 7.12.1989 als Dissertation im Fachbereich Außereuropäische Sprachen und Kulturen an der Philipps-Universität Marburg angenommen. Bei der Klärung der Themenstellung waren mir Gespräche mit Prof. Kurt Goldammer, Marburg, Prof. Erik Hornung, Basel, und Frau Prof. Ursula Kaplony-Heckel, Marburg, hilfreich. Das erste Gutachten schrieb Prof. Michael Pye, Marburg und Lancaster, das zweite Prof. Heinz Thissen, Marburg. Ihnen allen möchte ich danken.

Da es sich um eine klassische Quellenarbeit handelt, nimmt die Auseinandersetzung mit der Sprache und Schrift der altägyptischen Kultur einen großen Raum ein, doch habe ich mich dabei immer an die Devise von Johan Salomon Semler gehalten: "Es ist nicht recht, wenn Sprachgelerte sich so sehr mit ihrem besondern Gegenstande beschäftigen, daß sie die Sprache um ihrer selbst willen, nicht wegen des wirklichen Verhältnisses auf andere Theile der Gelerksamkeit, zu lieben und zu treiben scheinen müssen." (1758)

Bei der Vorbereitung des Manuskriptes habe ich meinem Vater Theodor Hermsen zu danken, für Kritik, Anregungen und bibliographische Hinweise Magnus Buchwald, M.A., Verena Kuni und Claudia Tronnier, M.A. Beim Korrekturlesen hat mich vor allem Christiane Rühl unterstützt. Mein besonderer Dank gilt Dr. Hartmut Rudolph, Münster, meinem ersten Leser, der sich unablässig für die Veröffentlichung eingesetzt hat.

Herrn Prof. M. Heerma van Voss, Amsterdam, der die Arbeit durchgesehen hat, verdanke ich wichtige Hinweise. Ein großes Problem stellte die farbige Abbildung des Zweibegebuches dar. Deshalb bin ich Herrn A.J.Spencer vom 'Department of Egyptian Antiquities' des 'British Museum' in London außerordentlich dankbar für die Aufnahme des Sarges B.M. 30839, gleichzeitig danke ich dem Britischen Museum für die Erlaubnis, die Photographie hier veröffentlichen zu dürfen. Prof. Othmar Keel, Fribourg, Schweiz, danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe 'Orbis biblicus et orientalis'. Die Textbearbeitung am Computer übernahmen Heike Schutt, früher Marburg, und Thomas Seifert, Münster, denen ich die Lösung vieler technischer Probleme und die ständige Mühe um den Text verdanke. Meinen Söhnen Jonas und Nemo Lukas danke ich für ihre Geduld. Mein letztes Dankeschön gebührt den Mitgliedern der Gaufürstenfamilie in Hermopolis, die mich an ihrem Leben teilhaben ließen.

Marburg im Herbst 1991

Edmund Hermsen

Abkürzungsverzeichnis

Admon.	A.H. Gardiner: The Admonitions of an Egyptian Sage. Leipzig 1909.
AAW(L)M	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden
ÄA	Ägyptologische Abhandlungen, Wiesbaden 1960 ff.
AnalBibl	Analecta Biblica, Rom
AEB	Annual Egyptological Bibliography, Leiden 1947 ff.
AHAW	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse
AJA	American Journal of Archaeology, Baltimore 1885 ff.
AnOr	Analecta Orientalia, Rom 1931 ff.
AR	Altes Reich
ASAE	Annales du Service des Antiquites de l'Egypte, Kairo 1900 ff.
ASAWL	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig
B	Berscheh
Be	Berlin
Bo	Boston
BeiträgeBF	Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Kairo
BIFAO	Bulletin de l'Institut francais d'archeologie orientale, Kairo 1901 ff.
B.M.	British Museum
BMFA	Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston
BiOr	Bibliotheca Orientalis, Leiden 1943 ff.
C	Cairo
CdE	Chronique d'Egypte, Brüssel 1926 ff.
CG(C)	Catalogue général du Musée du Cairo
CT	Coffin Texts
Diss.	Dissertation
Dyn.	Dynastie
ECT VII	A. de Buck: The Egyptian Coffin Texts. Vol. VII. Chicago 1961.
EuV	E. Hornung: Der Eine und die Vielen. Darmstadt 1973.
FuF	Forschungen und Fortschritte, Berlin
FS	Festschrift
GM	Göttinger Miszellen, Göttingen 1972 ff.
HdO	Handbuch der Orientalistik, I. Abteilung (Der Nahe und der Mittlere Osten), Leiden 1952 ff.
HP	Hieratische Papyri

JAOS	Journal of the American Oriental Society, Baltimore
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt, Boston 1962 ff.
JEÄ	Journal of Egyptian Archaeology, London 1914 ff.
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux, Leiden 1933 ff.
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient, Leiden 1958 ff.
JNES	Journal of the Near Eastern Studies, Chicago 1942 ff.
KF	Kurzfassung
L	London
LÄ	Lexikon der Ägyptologie. Bd. I-VI. Wiesbaden 1975-1986.
LF	Langfassung
MÄS	Münchener Ägyptologische Studien, Berlin 1962 ff.
MD(A)IK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, Berlin 1930 ff.
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin 1899 ff.
MIFAO	Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, Kairo 1902 ff.
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin 1953 ff.
MR	Mittleres Reich
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatisch(-Ägyptisch)en Gesellschaft, Leipzig 1896-1944
MVEOL	Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux, Leiden
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Klasse
N.N.	nomen nominandum
NR	Neues Reich
OIM	Oriental Institute Museum, Chicago
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Berlin 1898 ff.
OMRO	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Leiden 1920 ff.
P	Paris
p, Pap	Papyrus
Pyr.	Pyramidentext(e)
PM IV	B. Porter/R.L.B. Moss: Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Vol.IV. Lower and Middle Egypt. Oxford 1934.
PMMA	Publications of the Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition, New York

RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
RÄRG	H. Bonnet: Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1971.
RdE	Revue d'Egyptologie, Paris 1933 ff.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris 1880 ff.
RecTrav	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris 1870-1923
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur, Hamburg 1974 ff.
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization, Chicago 1931 ff.
SAWW	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse
SBBAW	Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse
S(B)PAW	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse
SEA	Svensk Exegetik Arsbok, Uppsala
StudGen	Studium Generale, Berlin 1948 ff.
SourcesOr	Sources Orientales, Paris
Tb, TB	Totenbuch(spruch)
Tf.	Tafel
UGAÄ	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Leipzig und Berlin 1896 ff.
Vol.	Volume
WB	Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Hrsg. von A. Erman u. H. Grapow. Leipzig, Berlin 1926 - 1963.
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig und Berlin 1863 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig u. Wiesbaden 1847 ff.

1. Einleitung

"Du stirbst, damit du lebst"¹ (Pyr. 1975 b) wird zuweilen als Leitsatz Studien aus dem Bereich der altägyptischen Jenseitsvorstellungen vorangestellt. Auch wenn der Pyramidenspruch natürlich im einzelnen auf seinen Sinngehalt hin untersucht werden muß, läßt diese Einschätzung des menschlichen Todes die Motivation der Menschen der altägyptischen Kultur in der Schaffung des aufwendigen Totenkultes und der überreichen Grabausstattung - einschließlich des Reichtums an Jenseitsvorstellungen - erkennen.

Daneben jedoch existiert - oft vernachlässigt² - eine andere, die den Tod als "Räuber"³ oder als "Feind"⁴ faßt: "Sage nicht: ich bin noch zu jung als daß er mich holen könnte! da du deinen Tod nicht kennst; der Tod kommt, er raubt das Kind, das noch auf dem Schoß seiner Mutter ist, ebenso wie den Mann, wenn er ein Greis geworden ist."⁵

Dieses *memento mori* zeigt die Liebe zum Leben und den Tod als Katastrophe, als Raub der Existenz, deren Verlust unwiederbringlich ist. In den pessimistischen Harfnerliedern⁶ ist die menschliche Todesproblematik aus der Sicht des alten Ägypten am eindrucklichsten verarbeitet worden: "Was

1 K. Sethe: Die altägyptischen Pyramidentexte. Bd. II: Spruch 469-714 (Pyr. 906-2217). Hildesheim 1960, 476. Die entsprechende Stelle ist von Sethe erschlossen worden und damit nicht gesichert. - Eine fast wortwörtliche Parallele findet sich im naturphilosophischen Gedankengut des romantischen Physikers Johann Wilhelm Ritter (1776-1810): "Lebendig wird man, wenn das Leben endigt", in: Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers. Heidelberg 1809-1810. Nachdruck 1969, 77.

2 "Nur selten und ganz nebenbei hat man sich um die Bedeutung des Todes an sich als grösstes Ereignis für den Menschen als Urheber eben dieser Jenseitsvorstellungen gekümmert,..." E. Sander-Hansen: Der Begriff des Todes bei den Ägyptern. Kopenhagen 1942, 3.

3 H. Grapow, "Der Tod als Räuber." ZÄS 72 (1936), 76-77.

4 J. Zandee: Death as an Enemy. Leiden 1960.

5 Anii 4, 2-4. Grapow, op. cit., 76.

6 "Es ist erstaunlich, daß die Ägypter diese Stimme immer wieder zu Wort kommen ließen und den Widerspruch zur herrschenden Meinung und Praxis ertrugen. Allerdings darf man nicht übersehen, daß sie literarisch nur in der Form des Dialogs (p Berlin 3024, der 'Lebensmüde'; Totb. 175), und außerhalb der eigentlichen Literatur nur in der Form der Harfnerlieder (zum Festmahl) und der Totenklage überliefert wurde,..." J. Assmann: Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Heidelberg 1975, 17. Zu den Totenklagen vgl. E. Lüddeckens: Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der altägyptischen Totenklagen. Berlin 1943.

den Tod betrifft, so ist sein Name: Komm! Alle, die er zu sich ruft, kommen sofort zu ihm. Ihre Herzen erschrecken aus Furcht vor ihm."⁷

"Laß uns nicht in das Land der Ewigkeit (*nḥḥ*) gehen, damit unser Name nicht vergessen werde. Ein Augenblick (*3t*), da man die Strahlen der Sonne sieht, ist mehr wert (*3ḥ*) als die Ewigkeit (*dt*) als Herrscher der Unterwelt."⁸

Die Datierung der funeren Harfnerlieder⁹ ist umstritten, doch liegt mit Sicherheit die Entstehungszeit in der "Kulturrevolution" der Ersten Zwischenzeit, worauf u.a. auch zwei literarische Parallelstellen hinweisen.¹⁰

In der Ersten Zwischenzeit ging das "klassische Altertum" Ägyptens unter; nicht nur im staatlich-gesellschaftlichen, sondern gerade auch im religiös-kulturellen Bereich¹¹ sind die Folgen unabsehbar gewesen. Für den Ägypter des 21. Jahrhunderts v.u.Ztr. brach eine Welt zusammen, und in der Tat herrschten nach dem Verlust der straff organisierten Zentralmacht geradezu chaotische Zustände: "Das Land dreht sich wie eine Töpferscheibe... Der Fluß ist voll Blut... Groß und Klein sagt: 'Ich wünschte, ich wäre tot'... Sehet, der als Falke Begrabene ist ausgeleert. Sehet, es ist so weit gekommen, daß das Land des Königtums beraubt worden ist durch ein paar unverständige Leute... Die Residenz ist in einer Stunde zusammengestürzt..."¹²

7 Aus einem Denkstein einer Frau aus der Ptolemäerzeit. S. Schott: Altägyptische Liebeslieder. Zürich 1950, 145. Eine typische Schlußformel der Harfnerlieder ruft zur Feier der Gegenwart auf: "Darum feiere einen schönen Tag und ermatte nicht dabei. Sieh, niemand nahm seine Sachen mit sich! Sieh, niemand kommt wieder, der fortgegangen ist!" Op. cit., 55.

8 CG 42206. Assmann, "Zeit und Ewigkeit", 18.

9 LÄ II, 975f. Die Harfnerlieder stammen in der Regel aus dem Neuen Reich. Vgl. jetzt auch, H. Altenmüller, "Zur Bedeutung der Harfnerlieder aus dem Alten Reich", SAK 6 (1978), 1-24.

10 Vgl. Anm. 6. Zum "Lebensmüden", W. Barta: Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024). Berlin 1969; H. Goedicke: The Report about the Dispute of a Man with his Ba. Baltimore 1970. Teile des Jenseitsgespräches von Atum und Osiris in Tb 175 gehen auf Sargtextsprüche (CT III 82-83 u. CT VII, Spell 1130) zurück; allerdings sprechen auch sprachliche und sachliche Gründe für eine Abfassung in der Ersten Zwischenzeit. W. Wolf: Kulturgeschichte des Alten Ägypten. Stuttgart 1962, 204.

11 Natürlich gehören gerade im Alten Reich diese beiden Bereiche untrennbar zusammen; sie sind im Pharao identisch.

12 Die Textauszüge finden sich in den "Mahnworten eines ägyptischen Weisen" (Papyrus Leiden 344), die einem Ipuwer in den Mund gelegt werden, zit. bei Wolf, *Kulturgeschichte*, 194f. Eine Bearbeitung des Papyrus liegt vor bei A.H. Gardiner: *The Admonitions of an Egyptian Sage*. Leipzig 1909 (ergänzend A. Erman, SBPAW 1919, 804-815); J. Spiegel: *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*. Heidelberg 1950 (siehe auch Anm. 14). Aus dem Literaturwerk des Ipuwer spricht eine Topik der "verkehrten Welt" (E. Otto:

In der Literatur - gerade durch die Umbruchsituation befruchtet - spiegelt sich die Zeit, die alles Vorherige in Frage stellt, wider¹³; die kühnste Problematik zeigt sich im "Vorwurf an Gott"¹⁴, den die "Auseinandersetzungsliteratur"¹⁵ aufweist: darunter fallen Fragen nach der Entstehung des Unrechts, nach Sinn und Qualität der "Schöpfung", sowie Dauer und Ende derselben¹⁶.

Die Zerstörung und Vernichtung in der Ersten Zwischenzeit traf auch die Nekropole mit den Pyramiden in Giza¹⁷; der Totenkult - für die Ewigkeit installiert - brach zusammen und mit ihm die herrschenden Jenseitsvorstellungen. Diese Entwicklung hat in dem Bereich des Jenseitsbildes - wie oft hervorgehoben - zwei wichtige Konsequenzen gehabt: die "Ethisierung"¹⁸ und die "Demokratisierung"¹⁹. Beide Begriffe sind, wie im weiteren Verlauf gezeigt werden soll, mit großen Einschränkungen zu gebrauchen, abgesehen von der Frage, ob es sich dabei nicht um unzulässige Übertragungen handelt.

Das Textcorpus, das zum Träger dieser Entwicklung wird und die Pyramidentexte des Alten Reiches ablöst, nämlich die Sargtexte, enthält auch das Zweiwegebuch: in ihm wird ganz besonders deutlich, daß das Jenseits - wie das Diesseits - eine Welt voller Gefahren ist²⁰, im Unterschied zu den Totentexten der Pyramiden.

In Herakleopolis hat sich bald nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches ein neues Machtzentrum gebildet, dem vor allem die selbständigen mittelägyptischen Gaufürsten, unter denen besonders die von Hermopolis her-

Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur. Berlin 1969, 138), die gleichzeitig in den Jenseitsvorstellungen wiederbegegnet.

13 J. Assmann, "Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in: Schrift und Gedächtnis. Hrsg. v. A. u. J. Assmann. München 1983, 87.

14 Diesen Ausdruck prägte E. Otto (Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur. Hildesheim 1951).

15 H. Brunner: Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur. Darmstadt 1966, 34ff.; W. Barta: "Die Erste Zwischenzeit im Spiegel der pessimistischen Literatur", JEOL 24 (1976), 50-61; ders.: "Das Gespräch des Ipuwer mit dem Schöpfergott", SAK 1 (1974), 19-33; G. Fecht: Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipu-wer" (Pap Leiden I 344 recto, 11,11-13,8; 15,13-17,3). Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung. Heidelberg 1972.

16 Otto, *Wesen und Wandel*, 138 und E. Hornung, "Verfall und Regeneration der Schöpfung", Eranos 46 (1977), 416, die allerdings in problematischer Weise die aus der judäo-christlichen Tradition stammende Bildrede von "Schöpfung" bzw. "Schöpfergott" auf die altägyptische Religion anwenden.

17 Spiegel, *Reformbewegungen*, 7.

18 R. Grieshammer: Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. Wiesbaden 1970.

19 Wolf, *Kulturgeschichte*, 211; S. Morenz: Ägyptische Religion. Stuttgart 1960, 58.

20 E. Hornung: Grundzüge der ägyptischen Geschichte. Darmstadt 1978, 40.

vorzuheben sind, entgegengestanden haben.²¹ Diese sollten weit bis in die Zeit des neuen Gesamtreiches, das als Mittleres Reich von Theben aus begründet worden ist, ihre privilegierte Stellung beibehalten.²²

Die Gaufürsten von Hermopolis²³ haben ihre Nekropole in El-Berscheh²⁴ angelegt, wo sie sich in Felsgräbern bestatten ließen; alle bisher aufgefundenen Exemplare des Zweigegebuches sind El-Berscheh zuzuordnen. Neben den Gaufürsten treten als Besitzer der prachtvollen und kostbaren Särge, in denen das Zweigegebuch auf dem Sargboden aufgemalt und aufgeschrieben ist, Beamte und Priester auf.²⁵

Hermopolis, die Stadt des altägyptischen Gottes Thot, der u.a. für die Schreibkunst zuständig ist, beherbergt in einem ummauerten Bezirk²⁶ einen dominierenden Thottempel, dessen Priesterschaft möglicherweise das Zweigegebuch - wenn auch nicht unbedingt - verfaßt, so doch mindestens redigiert haben muß. Das Zweigegebuch bildet eine Art Ausgleichsprodukt zwischen dem ungeordneten Gefahrenpotential des Jenseits und seiner geordneten Struktur, sichtbar in den neun Sektionen des Buches.

Hinter der systematischen Bearbeitung des Zweigegebuches steht eine quasi-"wissenschaftliche" Konzeption, die tief im altägyptischen Weltbild verwurzelt ist und im allgemeinen mit dem Begriff "Listenwissenschaft"²⁷ gekennzeichnet wird: "Sie (die Listenwissenschaft, d. Verf.) beruhte auf Katalogisierung und Klassifizierung; sie nahm ihren Fortgang, indem sie Präzedenzfälle festlegte, Strukturen, Ähnlichkeiten und Verknüpfungen beobachtete und deren Wiederholungen aufzeichnete. Als solcher beruhte der grundlegende Glaube der Schriftgelehrten auf der Bedeutsamkeit einer begrenzten Anzahl von Paradigmen für jede neue Situation."²⁸

21 J.v. Beckerath: Abriss der Geschichte des Alten Ägypten. München 1971, 23; Vgl. allg., H. Stock: Die Erste Zwischenzeit Ägyptens. Rom 1949.

22 Hornung, *Grundzüge*, 50.

23 Besonders Roeder hat sich durch Ausgrabungen um Hermopolis bemüht; G. Roeder: Hermopolis 1929-1939. Hildesheim 1959.

24 Newberry-Griffith: El Bersheh. I-II. London 1895.

25 Dieser Besitzerstand zeigt deutlich die eingeschränkte "Demokratisierung", d.h., neben den Pharao tritt als erstes die nächstuntere Machthierarchie, die in den Genuß der "Totentextverklärungen" kommen darf; das sogenannte einfache Volk ist schon allein wegen der hohen materiellen Aufwendungen davon ausgeschlossen.

26 Roeder nennt diesen Bezirk - wegen des Zusammenhanges mit der hermopolitanischen Kosmogonie - Urzeitbezirk. G. Roeder, "Die Kosmogonie von Hermopolis", *Egyptian Religion*, ed. by S. Mercer. New York 1933, 11ff.

27 Vgl. zur Diskussion des altägyptischen Wissenschaftsbegriffes (mit Lit.): E. Hornung: Einführung in die Ägyptologie. Darmstadt 1967, 108-110.

28 J.Z. Smith. "Mythos und Geschichte". *Alcheringa oder die beginnende Zeit*, hrsg. von H.P. Duerr. Frankfurt 1983, 37; J.Z. Smith: *Map is not Territory*. Leiden 1978, 70f.

Die Priesterschaft hat mit Hilfe der Listenwissenschaft - als Arbeit am Weltganzen, am Kosmos - die Jenseitstopographie hervorgebracht, die zwar schon als Gedankengebäude im Textcorpus der Pyramidentexte vorlag, jedoch erst im Zweiwegebuch kartographisch gestaltet wird, lange bevor Landkarten in der Alltagswelt in Gebrauch kommen sollten.²⁹

Die Jenseitstopographie des Zweiwegebuches als integraler Bestandteil des altägyptischen Weltbildes um 2000 v.u.Ztr. enthält einerseits technische, andererseits sinnbildlich-mythische Vorstellungen³⁰, letztere auch zusammengefaßt unter dem Stichwort: "Mythische Geographie".³¹

Als Bild-Text-Komposition wirft das Zweiwegebuch vielfältige Fragen sowohl ikonographischer als auch textlicher Natur auf; dabei treten bei Bild- und Textaussagen gemessen an den syllogistischen Prinzipien europäischen Denkens zahlreiche Widersprüche auf³²; deshalb hat man dieses Denken "prälogisch"³³, "mythisch"³⁴ und "mythenbildend" (mythopoeic)³⁵ genannt. "Diese Begrifflichkeit findet ihren positiv wertenden Abschluß in der Konzeption eines 'komplementären' Denkens³⁶ auf der Grundlage einer 'mehrwertigen Logik', der gegenüber die traditionelle zweiwertige Logik ungenügend sei."³⁷

Der Begriffsprägung der "Komplementarität" ging der aus der Anschauung der ägyptischen Kunst gewonnene Versuch voraus, diesem Denken

29 Morenz, *Religion*, 9. Kartographisch gesehen steht das Zweiwegebuch in einer allgemeinen altorientalischen Tradition, O. Keel: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Zürich 1972, 13ff.

30 Leider gibt es zu altägyptischen Weltbildvorstellungen kaum Literatur. Grundlegend: H. Schäfer: Weltgebäude der alten Ägypter, in: ders., Ägyptische und heutige Kunst. Leipzig 1928, 83-122; H. Schäfer: Von ägyptischer Kunst. hrsg. von E. Brunner-Traut. Wiesbaden 4.Aufl. 1963.

31 "Mythische Geographie", in: Wörterbuch der Symbolik, hrsg. von M. Lurker. Stuttgart 1979, 395-397.

32 Vgl. dazu meine meth. Überlegungen; E. Hermsen: Lebensbaumsymbolik im alten Ägypten. Köln 1981, 3-7.

33 In allg. Anlehnung an Lucien Lévy-Brühl: La Mentalité primitive. Paris 1922.

34 E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. II: Das mythische Denken. Darmstadt 7.Aufl. 1977.

35 Propagiert von H. Frankfort u.a.: Frühlicht des Geistes. Stuttgart 1954, 9-36. Dagegen: H. Junker: Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit. Wien 1961; R. Anthes, "Mythologie und der gesunde Menschenverstand in Ägypten", MDOG 96 (1965), 8-40.

36 Der "Schlüsselbegriff Komplementarität" wird von E. Hornung in: Der Eine und die Vielen. Darmstadt 1971, 237 im folgenden Sinn abgehandelt: "Die Gegensätze sind Realität, aber sie heben einander nicht auf, sondern ergänzen sich."

37 LÄ II, 372.

bzw. dieser Vorstellungswelt mit dem Begriff der "Aspektive"³⁸ näherzukommen.

Die verschiedenen methodischen Implikationen werden in der Bearbeitung des Zweiwegebuches zum Tragen kommen: Dabei wird zunächst das Zweiwegebuch in die Tradition der wichtigsten Totentexte mit besonderer Betonung der jeweilig entwickelten Jenseitstopographie gestellt. Darauf folgt die Darstellung des Zweiwegebuches als Bild-Text-Komposition. Im einzelnen werden die topographischen Abbildungen mit den entsprechenden Sprüchen in den größeren Rahmen der Weltbildproblematik gestellt, die - wie zu zeigen versucht wird - durch die Konzeption des Zweiwegebuches als Produkt des Anfanges des 2. Jahrtausends v.u.Ztr. entscheidend geprägt wird.

38 Der Begriff "Aspektive" wurde von Emma Brunner-Traut im Nachwort zu H. Schäfer: Von ägyptischer Kunst. Wiesbaden 4.Aufl. 1963, 395-428 entwickelt und eingeführt; er löst den von Heinrich Schäfer geprägten Ausdruck der "Geradvorstelligkeit" ab. Jetzt auch: E. Brunner-Traut: Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens. Darmstadt 1990.

2. Die Jenseitsliteratur im Alten Ägypten

Leben ist für den Ägypter nur innerhalb der geordneten Welt, die von der Maat (*m3ct*) als Richtschnur für "Wahrheit" und "Ordnung" bestimmt wird, möglich. Zu dieser Welt gehören alle Seinsbereiche wie die der Götterwelt oder des Jenseits neben dem eigentlichen Diesseits, diesen gegenüber steht das Nicht-sein, der Zustand vor und außerhalb der Welt. Der Tod eines Menschen bedeutet innerhalb des altägyptischen Weltbildes nicht die Auslöschung und den Verfall in das Nicht-sein, sondern die Transformation in den besonderen Seinsbereich des Jenseits, worin die menschliche Individualität erhalten werden soll.

Allerdings erfährt die Individualität insofern eine Veränderung, als sich Inhalt und Form des menschlichen Daseins im Jenseits erweitern. Die Erweiterung, die sich bis zur Göttergleichheit steigern kann, wird insgesamt durch die Ausstattung des Toten, d.h. durch die Mumifizierung, die Grabanlage und -ausstattung einschließlich der dort vorfindlichen Totentexte, das Bestattungsritual und den Totenkult möglich.

Die jenseitige Anthropologie beinhaltet die Möglichkeit der direkten Verbindung mit dem Ka (*k3*) des Menschen. Der Ka, das eigentliche Prinzip der Lebenskraft und Vitalität, verhilft zur Vollständigkeit des Jenseitslebens. Durch den Ba (*b3*), der sich aus dem Körper bei seinem Tode löst, erhält der Tote die Fähigkeit, in veränderter Gestalt alle Weltbereiche frei aufzusuchen und sich regelmäßig mit dem mumifizierten Leib zu vereinigen, um den Jenseitszustand zu erhalten. Der Schatten des Toten besitzt gleichfalls im Jenseits die freie Beweglichkeit.

Die eigentliche Aufgabe der Totentexte besteht darin, zusätzlich zu den genannten Möglichkeiten den Toten zu "verklären", ihn in einen Ach (*3ḥ*), in ein Machtwesen, zu verwandeln: "Die Sprache ist die ausgezeichnete Form, die jenseitige Welt der Bedeutungen in der diesseitigen Welt der symbolischen Objekte und Handlungen zur Erscheinung zu bringen und den Toten als ein Element der diesseitigen Welt in die jenseitige Welt zu versetzen."¹ Diese Funktion der Sprache wird mit dem Kausativ *s-3ḥ* "verklären" bezeichnet, die dazu in der Lage ist, den Toten zu einem Ach zu transformieren.

Um diesen Zustand zu erreichen, müssen allerdings noch verschiedene andere Voraussetzungen erfüllt werden. Da der Tote sich auch im Jenseits einer Körperlichkeit erfreut, bedarf es einer materiellen Versorgung, die vor allem durch den eigentlichen Totenkult garantiert und geleistet werden soll. Da-

¹ J. Assmann, "Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben", in: Sehnsucht nach dem Ursprung, hrsg. von H.P. Duerr. Frankfurt 1983, 338. Vgl. K.Koch, "Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten", SAK 11 (1984), 425-454.

neben muß der Tote zwei immaterielle Forderungen erfüllen: das ist einmal die Reinheit, ohne die wie im kultischen diesseitigen Leben kein Handeln in Bezug auf die Gottheiten möglich wird. Allerdings wird im Unterschied zum Diesseits der Mensch im Jenseits der permanenten Gegenwart der Gottheiten teilhaftig. Die andere Forderung besteht in der Rechtfertigung. Der Tote muß sich über die Verfügung des entsprechenden Wissens und die Einhaltung der Maat ausweisen. Der *terminus technicus* lautet *m3^c-hrw* "wahr an Stimme" und bezieht sich auf den positiven Ausgang eines Rechtsstreites vor dem Gericht², wie es übertragen im Jenseitsgericht vom Toten ebenso verlangt wird.

Als integrierter Bestandteil der geordneten Welt weist das Jenseits teilweise die gleichen Strukturen wie das Diesseits auf, aber eben auch ganz andere örtliche Gegebenheiten, so daß man von einer eigenen Jenseitstopographie ausgehen kann. Eine Aufgabe der Jenseitsliteratur besteht in der Vermittlung dieser Topographie, die der Tote kennen muß, um das Jenseitsleben zu meistern.

Die allgemeine Andersartigkeit des Jenseits bringt nicht nur eine Erweiterung des Daseins mit sich, sondern auch eine ungeheure Gefährdung. Die endgültige Vernichtung, der definitive Tod, bildet die größte Gefahr, daneben können alle einzelnen Jenseitsmodi, wie der Zustand als Ba und Ach, aufgehoben oder zerstört werden. Das ist mit ein Grund, warum in den Totentexten zusätzlich zum Wort das Bild tritt, um mit der ihm eigenen Qualität zur Sicherung des Daseins im Jenseits beizutragen.

Sind die Pyramidentexte selbst noch ohne bildliche Darstellungen, treten gerade bei den größeren topographischen Beschreibungen der Sargtexte Illustrationen auf, die eine so enge Verbindung von Wort und Bild aufweisen, daß man sie als Bild-Text-Kompositionen bezeichnet. Das Neue Reich kann als Blütezeit der Bild-Text-Kompositionen aufgefaßt werden, in diesem Sinne sind die Unterwelts- und Himmelsbücher vielmehr als nur Jenseitsliteratur. Selbst das Totenbuch kommt nicht ohne Vignette zu jedem einzelnen Spruch aus. Diese Entwicklung gipfelt in den späteren Mythologischen Papyri, in denen das Bild vollständig die Gestaltung bestimmt, wohingegen das noch spätere Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit keinerlei bildliche Beigaben mehr besitzt. Die Bedeutung der Texte der Totenliteratur selbst wird dabei insofern gesteigert, als jeweils eine ältere Sprache als die zu der entsprechenden Zeit gesprochene gewählt wird.

Bei auftretenden Neuerungen - wie hier das Bild-Text-Verhältnis - in der altägyptischen Kultur wird niemals das vorhergehende Erbe aufgegeben, sondern genauso zusätzlich weitertradiert. Deshalb findet man am Ende der Kultur Altägyptens jegliche Formen und Gattungen der Totenliteratur gleichberechtigt nebeneinander vor.

2 R. Grieshammer: Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. Wiesbaden 1970, 38ff.

Die Bewahrung der Individualität im Jenseits hat zur Folge, daß besonders der Name, als das Eigentümliche des Einzelmenschen, erhalten werden soll. Das erneute Weiterleben, das "Stirb und Werde", ist zentral mit zwei Gottheiten verbunden. Osiris, der periodisch sterbende und wiederauferstehende Gott, wird zu einem der Garanten der Regeneration. An seinem Schicksal hat der Tote direkten Anteil, so daß er - unter Erhaltung seines Namens - zum Osiris N.N. im Jenseits wird. Die andere große Hoffnung beruht auf dem Sonnengott Re, dessen Zyklus und damit tägliche Erneuerung ebenso das beständige Weiterleben garantiert.

In der folgenden Darstellung der Quellentexte zur Jenseitsliteratur steht der Gesichtspunkt der Jenseitstopographie im Vordergrund, deshalb kann keine Vollständigkeit angestrebt werden. So unterbleibt die Beschreibung des Buches von der Himmelskuh, das sich als verwandten Text der Himmelsbücher anführen ließe. Das Buch von der Himmelskuh ist seit Tutan-
chamun mit in die königliche Grabdekoration aufgenommen worden. Zwar zeigt die "Himmelskuh" die Eigenschaft der Regeneration des königlichen Toten, doch gegenüber der Funktion als Jenseitsbuch überwiegt der Charakter des Mythos.³

Das gleiche gilt für die mit den Unterweltsbüchern verwandte Sonnenlitanei⁴, die seit Hatschepsut und Tutmosis' III. in den Königsgräbern zur Dekoration gehört. In dem "Buch von der Anbetung des Re im Westen" - so der altägyptische Originaltitel - werden 74 Erscheinungsformen des Sonnengottes wiedergegeben; die Anrufungen der Litaneien beziehen sich auf den nächtlichen, unterweltlichen Sonnengott. Zum Teil begegnet man denselben Jenseitswesen wie in den Unterweltsbüchern, aber im Gegensatz dazu existiert keine strukturierte Jenseitstopographie.

3 E. Hornung: Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Göttingen 1982.

4 A. Piankoff: The Litany of Re. New York 1964; E. Hornung: Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei). Nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil 1: Text. Teil 2: Übersetzung und Kommentar. Genf 1971-1976.

2.1. Die Pyramidentexte

Die Pyramidentexte - 1880/81 bei der Öffnung von Pyramiden in Saqqara entdeckt und in ihrer Bedeutung als ältester religiöser Quellentext sofort richtig eingeschätzt⁵ - stehen zu Anfang einerseits der religiösen Literatur Altägyptens überhaupt, andererseits der Totentexte im besonderen, die dem Verstorbenen ins Grab beigegeben werden und zahlreiche komplexe direkte und indirekte Aussagen über das Jenseits enthalten.

Die erste Aufzeichnung der Pyramidentexte findet sich in der Sargkammer sowie den anschließenden Räumen bzw. den zu ihr führenden Gängen der Pyramide des Unas (griech. Onnos) in Saqqara bei Memphis, der als letzter Pharaon der 5. Dyn. des Alten Reiches von ca. 2310-2290 regiert hat.⁶ Dieses riesige Textcorpus tritt schlagartig sowie ohne Vorläufer auf und wird seit Unas von den nachfolgenden Pharaonen in zum Teil anderen Zusammenstellungen bis zum Ende des Alten Reiches in deren Pyramiden aufgezeichnet⁷, unter Pepi II. auch in den Pyramiden von Königinnen⁸.

Die Pyramidentexte als königliche Totentexte stellen keine einheitliche Spruchsammlung dar, denn trotz vieler gemeinsamer Sprüche erscheint in jeder Pyramide eine andere Textzusammenstellung: "Der Befund zeigt deutlich, daß die Redaktion der Textsammlung stets im Fluß und während des AR niemals ihren Abschluß gefunden hat."⁹ Die einzigen vollständig erhaltenen Texte befinden sich in der Unas-Pyramide¹⁰.

5 E. Hornung: Einführung in die Ägyptologie. Darmstadt 1967, 68; R.T. Ridley, "Discovery of the Pyramid Texts" ZÄS 110 (1983), 74-80.

6 Die historischen Daten werden nach J.v. Beckerath: Abriss der Geschichte des Alten Ägyptens. München 1971, gegeben.

7 Bis heute sind die Pyramidentexte von Unas, Teti, Pepi I., Merenre I., Pepi II. und Ibi bekannt.

8 Udjebten, Neith und Iput.

9 LÄ V, 15. Zu den Editionen der Pyramidentexte: Zuerst veröffentlicht von G. Maspero: Les inscriptions des pyramides de Saqqarah. Paris 1894; neu nach Kollation und Parallelversionen zusammengestellt von K. Sethe: Die altägyptischen Pyramidentexte. Leipzig 1908-1910, 2 Bde., Nachdruck Hildesheim 1960, 2. Aufl. 1969 mit insgesamt 714 Einzelsprüchen. Üblicherweise werden die Pyr. nach Sprüchen und Paragraphen der Ausgabe von Sethe angeführt. Die in den Jahren nach 1925 aufgefundenen Sprüche publizierte R.O. Faulkner: Supplement of Hieroglyphic Texts. Oxford 1969, mit den Sprüchen 715-759. Da inzwischen weiteres Material aufgefunden worden ist, wird eine Neuausgabe von J. Leclant vorbereitet. Die Pyramidensprüche 213-582 liegen übersetzt vor bei K. Sethe: Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Bd.1-4, Glückstadt 1935-1939; Bd.5-6, Glückstadt 1962: eine Gesamtübersetzung bietet R.O. Faulkner: The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Oxford 1969 (1-759); weitere Übersetzungen, S.A.B. Mercer: The Pyramid Texts in Translation and

In der älteren Ägyptologie hat man die Pyramidentexte insgesamt in die Vorgeschichte datiert, doch da in den meisten Sprüchen die Verhältnisse des Beamtenstaates des Alten Reiches vorausgesetzt sind, steht für die Entstehung bis auf wenige Ausnahmen die historische Zeit fest¹¹. Das Textcorpus selbst ist stark dem Ritual - und zwar dem königlichen Begräbnisritual¹² - doch gleichzeitig auch dem Mythos - verbunden, durch die Charakteristik des "mythischen Zitates"¹³ in den einzelnen Spruchfolgen.

Die Pyramidentexte werden aus verschiedenen Textgruppen gebildet wie den "Dramatischen Texten", zu denen die Totenklagen, die Texte des Opferrituals, des Kronen- und Geräterituals und des Mundöffnungs- und Statuenrituals zählen, den "Hymnen mit Namensformel", die hauptsächlich die Götterreden der "Dramatischen Texte" als mythische Erzählungen aufweisen, den "Litaneien", den "Verklärungen", die formal am besten ausgearbeitet sind und die größte Textgruppe darstellen, und den "Zaubertexten".¹⁴

Während die älteren Verklärungstexte sich auf den Totenkult am Grab beziehen, wobei recht alte Bestattungstraditionen zum Vorschein kommen, zeigen die jüngeren hingegen die gesamte Götterwelt des Alten Reiches mit ihren Strukturen auf.

Das Hauptthema der Pyramidentexte liegt eindeutig in der jenseitigen Existenz des verstorbenen Pharaos, sowie in den Mitteln und Wegen, um

Commentary. Bd.1-4, New York 1952; L. Speleers: Traduction, index et vocabulaire des textes des pyramides égyptiennes. Bruxelles 1935-1936.

10 A.Piankoff: The Pyramid of Unas. Princeton 1968; J.Spiegel: Das Auferstehungsritual der Unaspyramide. Beschreibung und erläuterte Übersetzung. Wiesbaden 1971.

11 LÄ V, 19-20.

12 S.Schott kommt in seiner Untersuchung: "Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult", Beiträge Bf 5 (1950), zu dem Ergebnis, daß der größte Teil der Pyramidentexte als Ritualtexte anzusehen ist, die bei der Beisetzung des Pharaos rezitiert wurden. Spiegel, *Auferstehungsritual* und H.Altenmüller: Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches. Wiesbaden 1972, unterstützen in ihren Monographien diese These.

13 "Die Pyr. benutzen wie die Ritualtexte das *mythische Zitat*, mittels dessen sich der Verstorbene an die Analogie des ersten Males mythischen Geschehens anschließt..." Kees, in: HdO I 1.2., Leiden 1970, 54. J.Assmann setzt allerdings die Entstehung des Mythos frühestens im Mittleren Reich mit der Begründung an, daß im Alten Reich nur von "der sukzessiven Konstituierung der Götterwelt als einer symbolischen Sinnwelt" gesprochen werden kann: J.Assmann, "Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten" GM 25 (1977), 25-43. Mir erscheinen dagegen die Einwände von E.Brunner-Traut (LÄ IV, 281) plausibel, so daß ich auch von einer "Entstehung von Mythos mindestens in der Pyramidenzeit" ausgehe.

14 LÄ V, 16.

zum Jenseits zu gelangen. Die Verwirklichung der jenseitigen Existenz soll schon durch die Anlage der Pyramide selbst und in der Anbringung der Pyramidensprüche gewährleistet werden, die so zum Sarkophag ausgerichtet sind, daß diese fortlaufend aus der Sargkammer rechts und links an den Wänden zu lesen sind. Deshalb sind viele der Texte in der 2.Person verfaßt worden, ein weiterer Teil in der 1.Person, wenn es inhaltlich erforderlich gewesen ist. Allerdings hat man oft sogar fälschlicherweise in einer Schlußredaktion - teilweise erst bei der Anbringung - zahlreiche Pyramidensprüche unter Einsetzen des individuellen Königsnamens in die 3.Person gesetzt.¹⁵ Sicherlich haben die Namenserverhaltungen und eine magische Sicherung des Spruchgutes, das unabhängig vom Lesen kraft seines Daseins wirken soll, dabei eine Rolle gespielt; letzteres ist an der verstümmelten Wiedergabe zahlreicher Tier- und Menschenbilder (Ideogramme) in den Hieroglyphen sichtbar.

Für den verstorbenen Pharaon bildet im Gegensatz zu späteren Vorstellungen der Himmel das erstrebenswerte Ziel seiner Jenseitsreise. Die einzelnen Jenseitsräume¹⁶, die dort vorherrschenden Verhältnisse sowie die Möglichkeiten der Jenseitsfahrt werden allerdings von den divergierendsten Traditionen bestimmt. Ein Haupteinfluß scheint aus dem Kultort Heliopolis (On) mit der starken Betonung auf dem Sonnengott Re zu stammen, demzufolge die östliche Himmelsseite durch die Apotheose des Sonnenaufgangs eschatologischen Charakter trägt.

So kristallisiert sich als ein Thema verschiedener Pyramidensprüche die Auffahrt zum und die Durchquerung des himmlischen Jenseits von Westen nach Osten heraus. Dabei kann die Jenseitsreise unter Zuhilfenahme zahlreicher Gestalten wie Vogel, Käfer, Heuschrecke oder Naturerscheinungen wie Wind, Wolken, Sturm, aber auch mit Treppen und Leitern und unter Mithilfe von Göttern und Menschen vonstatten gehen: "'Zum Himmel, zum Himmel' klingt der Refrain der Lieder, und ein anderer Spruch stellt vom verstorbenen König ausdrücklich fest: 'Er gehört nicht zur Erde, er gehört in den Himmel'".¹⁷

Damit wird die Erde eindeutig abgewertet, sie gilt als "Abscheu", den normalen Sterblichen vorbehalten, die zumindest im Alten Reich in einen diametralen Gegensatz zum himmlischen Jenseits des Pharaon¹⁸ mit seinem universalen Herrschaftsanspruch gestellt werden. Die Vorstellung des Licht-

15 HdO I 1.2., 53; LÄ V, 17; K.Sethe, "Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte." SPAW 18 (1931), 525.

16 Geschildert bei W.Barta: Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. München 1981, 82-99, 136-147.

17 E.Horung: Ägyptische Unterweltbücher. Zürich 1972, 14.

18 Die klassische Schilderung in H.Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches. Berlin 4. Aufl. 1980, 67-97 (Das himmlische Jenseits des Königs).

reiches des Sonnengottes im Himmel läßt das unterweltliche Totenreich in der Erde einzig von tiefster Dunkelheit bestimmt sein.

Nachdem der Himmelsaufstieg des Pharao, in voller Körperlichkeit gedacht¹⁹, bewältigt worden ist, befindet dieser sich im Westen des Himmels und muß ihn nun überqueren, um zu dem Wiedergeburtort der Sonne und damit gleichfalls des verstorbenen Pharao im Osten zu gelangen. Dabei kommen diverse Himmelskonzeptionen zum Tragen, z.B. als Dach, Gewässer, Bogen, Leib eines Tieres, Flügelpaar, Krone des Weltenbaumes und Körper der Himmelsgöttin, die aber im Sinne eines gegliederten Weltbildes als funktionsgleich zu betrachten sind.²⁰

Von zentraler Bedeutung ist das Himmelsbild als Gewässer (Nun), auf dem Sterne und Götter in Barken schwimmen, oder - in genauer irdischer Widerspiegelung - als ein von Wasserarmen durchzogenes Landgebiet. Demzufolge benötigt der Pharao ein Boot bzw. einen Fährmann, der ihn übersetzt. Hier begegnet ein Motiv, das gerade für die weitere Entwicklung der Jenseitsvorstellungen prägend geworden ist. Zwischen dem Fährmann (dem "Hintersichschauer") und dem König entspinnt sich ein Dialog, der sich als Prüfung entpuppt, ob die Qualifikation für ein Dasein im Jenseits gegeben ist. Entscheidend dabei ist eindeutig das richtige Wissen: Der, "der seinen Spruch kennt", darf passieren.²¹

Nach der geglückten Überfahrt auf die östliche Seite - es sind wie beim Aufstieg die verschiedensten Möglichkeiten denkbar - kann der verstorbene Pharao zum "gewundenen Wasserlauf" gelangen²², auf dem die Bootsfahrt des Sonnengottes vor sich geht: "An dieser Reise wünscht der Verstorbene teilzunehmen, da sie ihm die Möglichkeit gibt, am östlichen Himmel die Auferstehung zu feiern".²³ Dieser Topos von der "täglichen Neugeburt" des Sonnengottes wird auch in den späteren Totentexten immer wieder auftreten, in engem funktionalem Zusammenhang mit dem "Messer- und Flam-

19 Dafür benötigt man unabdingbar die Mumifizierung. K.Sethe, "Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern", SPAW 13 (1934). A.-P. Leca: Die Mumien. Zeugen ägyptischer Vergangenheit. Frankfurt a.M. 1984. Die Mumie läßt sich auch in die Topik des "lebenden Leichnams" fassen, S.Morenz: Ägyptische Religion. Stuttgart 1977, 208.

20 D.Kurth: Den Himmel stützen. Brüssel 1975, 74.

21 Neben dieser "Rechtfertigung" durch Wissen bahnt sich aber schon in den Pyramidentexten eine ethische an, die sich in der weiteren Entwicklung zu der Vorstellung eines allgemeinen Jenseitsgerichtes verstärkt: "Es gibt keinen Ankläger eines Toten, der gegen mich da wäre." (Pyr. 386) HdO I 1.2., 57.

22 Pyr. 595-600; 340 d; 1345 c; 1541 a und 2172 c.

23 H.Altенmüller, "'Messersee', 'gewundener Wasserlauf' und 'Flammensee'. Eine Untersuchung zur Gleichsetzung und Lesung der drei Bereiche", ZÄS 92 (1966), 89. Dem Zitat könnte man eine einseitige christliche Eschatologie entnehmen; entscheidend für die altägyptischen Vorstellungen ist - wie im Naturzyklus - die immerwährende Wiederholung des Vorganges.

mensee" sowie dem "See des Vernichtens", den mythischen Stätten, an denen Re seine Feinde vernichtet und täglich durch sein Erscheinen den Kosmos neu begründet.

Gleichzeitig wird in den solar ausgerichteten Pyramidentexten die Residenz des Sonnengottes im Osten beschrieben, in der der Pharaon wie ein heimgekehrter Sohn, nach entsprechender Anmeldung, von seinem Vater, dem Sonnengott, empfangen wird. Hier wird in den Texten eine Entwicklung im Königsdogma reflektiert, die in der 4. Dyn. des Alten Reiches durch den zusätzlichen Beinamen in der Königstitulatur "Sohn des Re" zum Ausdruck gekommen ist.²⁴ In Weiterführung dieser Tendenz soll der König nun endlich das vollständige Erbe antreten: "Du sollst dich ja auf jenen Thron des Re setzen, damit du den Göttern Befehle gibst. Denn du bist ja Re!"²⁵

In enger Verbindung mit der Residenz des Sonnengottes stehen im Osten des Himmels das "Binsen-" und das "Opfergefilde"²⁶. Das "Binsengefilde" (*sḥt-j3rw*) und das "Feld der Opfergaben" (*sḥt-ḥtp*) werden teilweise miteinander identifiziert²⁷, teilweise unterschieden²⁸ oder aufeinander bezogen.²⁹

24 Beim Cheops-Nachfolger Djedef-Re (Radjedef) erstmalig nachgewiesen.

25 Pyr. 1688, zit. nach HdO I 1.2., 55. Diese "Machtergreifung" kann auch wesentlich "grausamer" vor sich gehen, wie es im sogenannten Kannibalenspruch Pyr. 273/274 festgehalten worden ist. (Vgl. H. Altenmüller, "Bemerkungen zum Kannibalenspruch", Fragen an die altägyptische Literatur, hrsg. v. J. Assmann u.a., Wiesbaden 1977, 19-39.) Abgesehen von diesem extremen Machtanspruch über den Kosmos geht es bei den Re-Texten hauptsächlich um eine Einbindung in den Sonnenkreislauf, um Mitfahrt in der Sonnenbarke und damit um eine Art Verewigung im Kosmos. Zieht man hierzu die Überlegungen von E. Canetti heran, dürfte es sich beim ägyptischen Pharaon um eine besonders ausgeprägte Figur des "Überlebenden" handeln, siehe E. Canetti: Masse und Macht. Düsseldorf 1960.

26 R. Weill: Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale. Paris 1936.

27 "Zwischen beiden besteht kein eigentlicher Unterschied. 'Feld der Opfergaben' bzw. Opfergefilde scheint ein mehr theologischer Ausdruck, 'Binsengefilde' der aus Bauernvorstellungen erwachsene volkstümliche Name zu sein." Kees, *Totenglauben*, 73. Vgl. Pyr. 1205 c-d; J. Vandier: La Religion égyptienne. Paris 1944, 97 und H. Frankfort: Ancient Egyptian Religion. New York 1948, 110.

28 Weill, op.cit., unterscheidet ein solares Binsengefilde im Osten von einem Opfergefilde im Westen; vgl. A. Bayoumi: Autor du champ des souchets et du champ des offrandes. Kairo 1940. Lesko (JARCE 9, 1971/72, 101) differenziert zwischen beiden Gefilden, trennt sie aber nicht örtlich.

29 "...le Champ des roseaux paraît constituer un milieu plus aquatique que le Champ des offrandes; le premier est un lieu de passage, tandis que le second est un lieu de séjour." LÄ I, 1156. Barta, *Pyramidentexte*, 89, nimmt an, daß das Opfergefilde als Teil des Binsengefeldes anzusehen ist.

Das "Binsen-" und das "Opfergefilde" gelten allgemein als die Wohnstätten der Götter. Mit Ankunft des verstorbenen Pharaos erfüllt sich eines der beständigsten Jenseitsziele der altägyptischen Religion: in der Gegenwart der Gottheiten zu sein.

In dem an Seen und Kanälen reichen Landgebiet des "Binsengefeldes" vollzieht der König zusammen mit dem Sonnengott die Reinigung. Im "Opfergefilde", ein Gebiet von Feldern, die von Gewässern durchzogen werden, empfängt der Verstorbene Speiseopfer und ihm werden Äcker zugewiesen. "Die dem Sonnengott und dem Verstorbenen im Opfergefilde überreichten Opfergaben besitzen lebensspendende Funktion und leiten damit den Auferstehungsvorgang am Morgen ein."³⁰ Nach dem Öffnen der Türflügel im Osthorizont erscheint der Sonnengott mit dem Pharaos sichtbar am Tageshimmel und ein erneuter Himmelsaufstieg beginnt in der Tagesbarke des Sonnengottes.

Neben dieser Identifikation des solaren himmlischen Jenseits mit dem Osten gibt es in den Pyramidentexten noch eine andere: danach soll der Tote als Stern im Norden mit den Zirkumpolarsternen, den "Unvergänglichen", weiterexistieren.³¹

Das bei aller Vielschichtigkeit doch im Prinzip außerordentlich geschlossene - vermutlich durch eine Redaktion in Heliopolis - solare Jenseitsbild wird in den Pyramidentexten allerdings noch mit einer anderen herausragenden, in mancher Hinsicht zum Sonnengott geradezu antithetischen Göttergestalt³² verbunden: wie an Re, so hat der Pharaos nämlich gleichfalls an Osiris, dem Beherrscher des eher dunklen, finsternen Jenseits, Anteil.

In Osiris³³, der von Seth "am Ufer von Nedit" (Pyr. 819 a, 1256 b) niedergestreckt bzw. ertränkt, aber im Tode seinen Erben Horus gezeugt hat und nach seiner Wiederbelebung in das Jenseits eingesetzt worden ist, wo er

30 Barta, op.cit., 92.

31 Dies wird u.a. in Verbindung mit der Ba-Gestalt erreicht, wie auch berühmte Sterne als Ba der Gottheiten erscheinen, z.B. der Ba des Osiris ist Orion (Pyr. 882/883), der Ba der Isis ist Sothis. Sothis, der Hundstern, kündigt die Überschwemmungszeit an. Kees, *Totenglauben*, 88.

32 H.Jacobsohn faßt dieses Verhältnis im Sinne der analytischen Psychologie als ein Gegensatzproblem. H.Jacobsohn, "Das Gegensatzproblem im altägyptischen Mythos". Studien zur analytischen Psychologie C.G.Jungs. Bd. II, Zürich 1955, 171-198.

33 In der gesamten altägyptischen Religion findet sich der Osiris-Mythos nicht als geschlossene Erzählung, wie sie dann Plutarch überliefert. In den Pyramidentexten wird in "mythischen Zitaten" auf ihn angespielt, es läßt sich allerdings eine eindeutige Entwicklung bis zur Plutarch-Aufzeichnung konstatieren. Plutarch, *Über Isis und Osiris*. Text, Übersetzung und Kommentar hrsg. von Th. Hopfner. 2 Bde. Prag 1940-1941. Nachdruck Darmstadt 1967. Plutarch. *De Iside et Osiride*. Ed. with an introd., transl. and commentary by J. G. Griffiths. Cardiff 1970. J.G. Griffiths: *The origins of Osiris and his cult*. Leiden 1980.

über die Millionen von Toten herrscht, vollzieht sich das Schicksal des verstorbenen Pharaos. Diese Gleichsetzung führt schon wie beim Sonnengott zu einer Art Wesensgemeinschaft von König und Osiris: "So wahr Osiris lebt, lebst auch du, so wahr er nicht stirbt, stirbst auch du nicht, so wahr er nicht vergeht, vergehst auch du nicht."³⁴

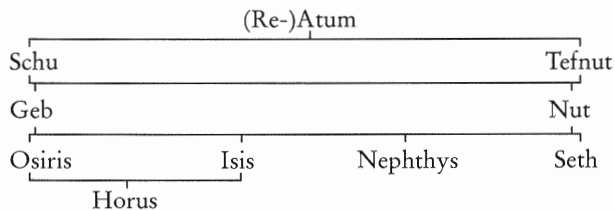
Trotz aller Gegensätzlichkeit zwischen Re und Osiris hat man in der Königsdogmatik einen Ausgleich geschaffen: beide Götter haben den "lebenden Horus" zum Sohn, den regierenden Pharaos Ägyptens, zustandegebracht durch die Aufnahme von Osiris in die große Götterneinheit von Heliopolis³⁵, deren älteste vollständige Aufzählung in den Pyramidentexten steht (Pyr. 1655).³⁶

Durch die vorherrschende Anschauung des himmlischen Jenseits in den Pyramidentexten wird auch Osiris zum "Herrn des Himmels", dem Nachthimmel als Jenseits, wiederum verbunden mit der Jenseitsvorstellung, in der die Toten als Sterne am Nachthimmel erscheinen. Osiris als "Herr der Sterne" regiert die Duat³⁷, doch wird ihm in den solaren Pyramidensprüchen Re als "Allherrscher" übergeordnet.

Osiris wird zum wichtigsten Totengott Altägyptens; in der Frühzeit noch nicht nachweisbar, bildet Osiris seit dem Ende des Alten Reiches für die Ägypter einen Garanten für die Weiterexistenz nach dem Tode, und zwar gerade für das individuelle Element. Seit den Pyramidentexten wird der Tote, zunächst nur der Pharaos, mit dem Gottesnamen, dem der eigene folgt, versehen: "Osiris N.N.". Wie schon die Mumifizierung den Körper

34 Pyr. 219 nach Kees, *Totenglauben*, 155.

35 Der Stammbaum der Neunheit von Heliopolis (nach Anthes) besteht aus folgenden Gottheiten in genealogischer Reihenfolge:



Durch die Identifikation des Pharaos mit Horus besteht eine direkte Abstammungslinie zum "Allherrscher" Re-Atum. Dadurch ist eine Legitimierung des irdischen Königtums im Kosmischen erreicht worden. Die Konstruktion des Stammbaumes soll zu Beginn der dynastischen Zeit erfolgt sein. R. Anthes, "Mythologie und der gesunde Menschenverstand in Ägypten", MDOG 96 (1965), 20-23; RÄRG, 521.

36 E. Hornung: *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt 1973, 217.

37 Duat oder Dat, seit dem Alten Reich die Bezeichnung des Jenseits, wird mit einem Stern determiniert. Barta, *Pyramidentexte*, 95 f.

erhält, soll im Namen die persönliche Geschichte des Individuums bewahrt werden; das zeigt u.a. die Titelaufnahme, z.B. "Osiris König N.N."

Hierin relativiert sich der universale Herrscheranspruch des Pharaos in den Pyramidentexten: als individueller Osiris wird er immer noch von Osiris selbst unterschieden.

Aus der Tradition der Privatgräber heraus wird Osiris eindeutig dem Westen zugeordnet, wobei der Westen geographisch als westliche Seite des Nils zur Wüste hin verstanden wird, als Horizont des Sonnenunterganges und als Nekropolengegend, in der der Tote als Grabherr wohnt; ihm gegenüber liegt das Lichtland des Ostens, in ähnlich weiter Bedeutung.

Das Weltbild des Alten Reiches - wie es sich in den Pyramidentexten zeigt - ist grundsätzlich dual konstruiert, da jedoch die heliopolitanische Himmelslehre im Vordergrund steht, wird wenig über ein unterirdisches Reich ausgesagt; in der Konzeption der Himmelsgöttin Nut, in deren "Körper" nachts die Sonne von Westen nach Osten zurückreist, um erneut "geboren" zu werden, wird eine "Unterwelt" vollständig umgangen.

Trotzdem gibt es schon im Alten Reich ein schematisches Weltbild, das den Himmel in eine obere und eine untere Hälfte teilt, die an den Horizontbergen aufeinandertreffen, bzw. einen Himmel (Nut) mit einem Gehennahimmel (Naunet), dem eine eigenständige Unterwelt, wie in den späteren Totentexten, entspricht. Zwischen beiden liegt die von Wasser umflossene Erde. Vor dem Hintergrund dieses klassischen Weltbildes, das zu allen Zeiten Ägyptens eine Grundkonstante bildet, entfaltet sich die Jenseitstopographie, modifiziert nach den historischen Gegebenheiten.

In den Pyramidentexten sind - zunächst nur für den König geltend - die Grundlagen der altägyptischen Jenseitsvorstellungen geschaffen worden, die in den folgenden Sargtexten erheblich erweitert werden sollten. Dabei bricht die Tradierung der Pyramidentexte niemals ab: in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich werden sie von Privatpersonen übernommen und zum Teil in die Sargtexte eingearbeitet, im Neuen Reich erscheinen die Pyramidentexte in Beamtengräbern und im Totenbuch, in der Spätzeit findet man sogar wieder direkte Kopien auf Särgen, auf Papyrus³⁸ und in Gräbern, die auf Vorlagen des Alten Reiches zurückgehen³⁹.

38 Vgl. HP Berlin P 3057 "Papyrus Schmitt", publ. von Szczudlowska in: ZÄS 98 (1972), 50 ff., Tf.9; G.Möller: Über die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte. Diss. 1904; G.Möller: Hieratische Lesestücke III. Leipzig 1910, 29; S.Schott in: AAWM 5 (1954), 149 ff.

39 Da ebenfalls unbekannte Texte der gleichen Quelle in den exakt ausgeführten Abschriften zu finden sind, kann man den Schluß ziehen, "daß die uns erhaltenen P(yramidentexte) des AR bereits bei ihrer Niederschrift in den Pyramiden eine Auswahl darstellen und daß einst in den Tempelbibliotheken des Alten Ägypten ein weit größeres Textcorpus von als P(yramidentexten) verwandten Sprüchen aufbewahrt wurde." LÄ V, 20.

2.2. Die Sargtexte

Die Sargtexte verdanken ihren Namen dem Ort ihrer Aufzeichnungen¹, nämlich (Holz-)Särgen, und stammen im Gegensatz zu den Pyramidentexten aus den unterschiedlichsten Orten Unter- und Oberägyptens².

Die Entwicklung, die zu den Sargtexten³ führt, hat zweifache Wurzeln, einmal in der Übertragung der königlichen Totentexte - der Pyramidentexte - auf Privatpersonen⁴, zum anderen in der Tradition der Ausgestaltung der Privatgräber des Alten Reiches.

- 1 Allerdings mit Einschränkungen, die "Sargtexte" finden sich nämlich zusätzlich auf Papyri, Grabwänden, Masken, Kanopengästen, Goldblättern, Statuen und Stelen. LÄ V, 468.
- 2 Die Fundorte: Abusir, Dahschur, Kom el-Hisn, el-Qatta, Saqqara, Assiut, Beni Hasan, el-Berscheh, Lischt, Meir, Qau el-Kebir, Riqqeh, Sedment, Abydos, Achmim, Assuan, Dendara, Gebelein, Mo'alla (Hefat), Theben und et-Töd.
- 3 Im Gegensatz zu den Pyramidentexten ist die Edition der Sargtexte erst spät zum Abschluß gekommen, daher sind bis heute viele Fragestellungen unbearbeitet geblieben. Zunächst wurden von Lepsius (1867), Birch (1886), Maspero (1889), Steindorff (1896-1901) und Budge (1910) nur Sargtextteile bzw. die Texte einzelner Säрге veröffentlicht, bis dann Lacau versucht hat, die Hauptmasse der Sargtexte zu publizieren: P.Lacau: Textes religieux Nr. 1-90, in: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris 1904-1915, Bd. 26-37; P.Lacau: Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. I-II. Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire 1904-1906; P. Lacau: Textes religieux, in: J.E. Quibell: Excavations at Saqqara. Vol. II (1906-1907). Kairo 1908, 21-61. Nach dem Ersten Weltkrieg setzten die Vorbereitungen für eine vollständige Edition ein, die jetzt vorliegt: Adriaan de Buck: The Egyptian Coffin Texts. Vol. I-VII. Chicago 1935-1961 (The University of Chicago Oriental Institute Publications 34, 1935; 49, 1938; 64, 1947; 67, 1951; 73, 1954; 81, 1956; 87, 1961). Die 1185 Sprüche der Sargtexte werden nach dieser Ausgabe zitiert (CT). Vgl. auch J.F.Borghouts: An Introductory Guide to the Coffin Texts. Amsterdam 2. ed. 1973. Die ersten beiden Bände der *Coffin Texts* übersetzte L.Speelers: Textes des cercueils du Moyen Empire. Brüssel 1947; nun gibt es die vollständige Übersetzung von R.O.Faulkner: The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. I-III. Warminster 1973-1978. Ein Verzeichnis der Sprüche auf den jeweiligen Särgen findet man bei L.Lesko: Index of Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents. Berkeley 1979.
- 4 Für diesen Vorgang wurde der Ausdruck "Demokratisierung" geprägt, der allerdings - wenn überhaupt - nur mit großen Einschränkungen zu gebrauchen ist. Bereits Kees, *Totenglauben*, 160, stellt fest, daß die Pyramidentexte einzig von den Privatpersonen übernommen wurden, "soweit sie der neuen Oberschicht angehörten". Rechnet man dazu die Tatsache, daß nur etwa 1% der gesamten altägyptischen Bevölkerung der Schrift kundig gewesen ist, entleert sich der Begriff der "Demokratisierung" immer mehr. Zudem sind die Totentexte der "literarischen Kommunikation" (Assmann) entzogen gewesen, behielten also

Dieser Vorgang setzt gegen Ende der 6. Dyn. ein - mit dem Zusammenbruch der Zentralmacht bzw. dem Untergang des Alten Reiches -, so daß nun in den ehemals unbeschrifteten Grabkammern der Privatgräber Auszüge aus den Pyramidentexten zu finden sind, die sich bald umgestaltet und ergänzt - verbunden mit anderen religiösen Texten aus den unterschiedlichsten kultischen Zentren - auf Särgen wiederfinden; die ältesten Sargtexte sind somit den jüngsten Pyramidentexten, etwa denen aus der Pyramide des Ibj, zeitgleich⁵.

Die Sargtexte lassen sich nicht leicht datieren, weil dazu die fehlenden Königskartuschen notwendig wären und nur wenige Särge vollständig publiziert sind: "Die Hauptmasse der Texte gehört jedenfalls in die Zeit vom Ende der 11. Dynastie bis zum Ende des Mittleren Reiches".⁶ Die Sargtexte bilden also die Totenliteratur des Mittleren Reiches und treten an Stelle der Pyramidentexte des Alten Reiches.

Nicht einfach gestaltet sich das inhaltliche Verhältnis der Pyramidentexte zu den Sargtexten⁷, vielfach sind die Sprüche umgearbeitet und zum Teil

jeweils einen "esoterischen" Charakter. Die Bezeichnung Demokratie, "die Volksherrschaft" bzw. "die Regierung des Volkes durch das Volk für das Volk" (A.Lincoln), ist in einer Gesellschaft des sakralen Königtums nicht zu verwenden. "Demokratisierung" würde bedeuten, daß das Volk gänzlich über den Gebrauch der Totentexte verfügen und diese auch lesen könnte. Dieser Anspruch ist zu keiner Zeit des alten Ägyptens eingelöst worden.

5 B.Altentmüller: Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 2; HdO I 1.2., 41.

6 Grieshammer, *Jenseitsgericht*, 8. Die Datierung wird an dieser Stelle ausführlich diskutiert. W.Schenkel kommt in seiner Untersuchung: Frühmittelägyptische Studien. Bonn 1962, 123, zu dem Schluß, daß die ersten Niederschriften in der 11. Dyn., wahrscheinlich sogar erst gegen Ende, erfolgt sind. Er stimmt darin nicht mit Kees, *Totenglauben*, 160ff., überein, der die Entstehungszeit in die Herakleopolitenzeit (9./10. Dyn.) legt. Als Grenzen für die Datierung der Sargtexte kann man frühestens die 6. Dyn. und spätestens die 17. Dyn. angeben. Zum Verhältnis der zeitgenössischen königlichen Totenliteratur zu den Sargtexten, vgl. Kees, op.cit., 163 und HdO I 1.2., 40f.

7 Vgl. dazu Kees, *Totenglauben*, 169-178 ("Verwendung der Pyramidentexte"). Eine Übersicht bietet Th.G.Allen: Occurences of Pyramid Texts with Cross Indexes of these and other Egyptian Mortuary Texts. Chicago 1950; leider konnte er nur die ersten drei Bände der *Coffin Texts* benutzen. De Buck selbst führt zu Anfang in den einzelnen Bänden eine "List Correlating Designations of Spells (or Parts of Spells)" an.

verderbt aufgenommen worden.⁸ Trotzdem finden sich im wesentlichen alle Inhalte der Pyramidentexte in den Sargtexten wieder.⁹

Die Innen- und Außensärge wurden in senkrechten Kolonnen mit Kursivehieroglyphen (Althieratisch) beschriftet, wobei auch hier die Texte zum Toten hin geordnet sind. Die Sargtexte bestehen aus 1185 Sprüchen, die jetzt häufig mit Zwecktiteln versehen werden - oft mit einer Nachschrift -, die als eine Art von Gebrauchsanweisung zu verstehen ist¹⁰, ebenso finden sich Glossen und vereinzelt die Erwähnung einer "anderen Lesart".¹¹

Schon in den Pyramidentexten haben die einzelnen Jenseitsgefilde einen hohen Wert für den verstorbenen Pharao besessen, nun in den Sargtexten werden sie durch die allgemein geübte "Praxis der Konkretisierung jenseitiger Gegebenheiten"¹² in ihrer Bedeutung für den Toten noch gesteigert. Das zeigt sich am besten in der Innovation der vier Bild-Text-Kompositionen, die die Sargtexte aufweisen: 1) das "Zweiwegebuch"¹³, 2) das "Opfergefilde"¹⁴, 3) das "Binsengefilde"¹⁵ und 4) das "Gefilde des Thot"¹⁶.

Waren schon die Pyramidentexte in sich äußerst heterogen, so trifft man in den Sargtexten erst recht auf völlig unterschiedliche Elemente. H.Kees macht drei Faktoren dafür verantwortlich: a) den wachsenden Einfluß der Osirislehre aus oberägyptischen Kultstätten (wie Herakleopolis, Assiût, Abydos), die einen Ausgleich mit der heliopolitanischen Lehre versucht; b) die Betonung von menschlichen Wünschen und Sorgen gegenüber den vom Königsdogma des Alten Reiches abhängigen Jenseitsvorstellungen; c) eine

8 "Ausserdem finden sich unter den Sargtexten auch Sprüche die den Pyramidentexten zuzurechnen sind, obwohl dort keine Vorlage belegt ist." Grieshammer, *Jenseitsgericht*, 7.

9 "Im Gegensatz zu den älteren Pyramidentexten spielen aber in den Sargtexten auch der memphitische Ptah und seine Nekropole Rosetau sowie die Hauptgöttin des Alten und Mittleren Reiches, Hathor, eine wichtige Rolle neben den heliopolitanischen Göttern (Atum, Re). Auch Osiris und sein Kultkreis Busiris im Delta, sowie Thot und das kosmogonische System von Hermopolis (Seelen von Hermopolis) treten häufiger auf als in den Pyramidentexten." Altenmüller, *Synkretismus*, 3.

10 Diese Elemente verbinden die Sargtexte mit dem späteren Totenbuch, siehe 2.3.

11 LÄ V, 469. In dem Beitrag von Assmann, "Tod und Initiation" wird ausführlich der "irdische Gebrauch der Totenliteratur" besprochen.

12 LÄ III, 260.

13 CT VII, Spell 1029-1185. L.Lesko: *The ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972.

14 CT V, Spell 464-468. L.Lesko: "The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts", *JARCE* 9 (1971-1972), 89-101.

15 CT V, Spell 404-405. D.Müller, "An Early Egyptian Guide to the Hereafter", *JEA* 58 (1958), 99-125.

16 CT VI 271 a - 273 k, Spell 649-651. E.Hornung, "Die 'Kammern' des Thot-Heiligtumes", *ZÄS* 100 (1973), 33-35.

Hinwendung zur Magie unter Benutzung der Totentexte im Diesseits und Jenseits.¹⁷

Da die einzelnen Sargtextsprüche, die fast immer in der 1. Person abgefaßt sind, mit Zwecktiteln versehen werden, kann man aber auch zumindest hier den Versuch einer Systematisierung konstatieren. Gleichzeitig lassen die Titel oder Nachschriften die wichtigsten Jenseitswünsche und -ziele der Menschen der Ersten Zwischenzeit und des Mittleren Reiches erkennen. Besonders sichtbar werden die allgemeinen menschlichen Wünsche und Ängste, denen eine gewisse Dämonisierung des Jenseitsraumes entspricht. So hofft der Tote, "Himmelskönig bzw. König zu werden", sich die Zeugungskraft im Jenseits zu erhalten und über ausreichend Wasser und Luft zu verfügen; der Wunsch, mit der Familie vereinigt zu werden, steht stark im Vordergrund.¹⁸ Der Sargtextspruch: "Auf Erden zu weilen, verklärt zu sein im Jenseits, aufzusteigen zum Himmel, einzutreten in die Unterwelt (Dat)"¹⁹, faßt die wesentlichen Inhalte zusammen.

Diese Formel läßt deutlich die gegenüber den Pyramidentexten veränderte Position in bezug auf das Jenseitsbild erkennen, allerdings bildet die frühere memphitisch-heliopolitanische Tradition gerade auch für dieses Weltbild die Grundlage. Deshalb scheint in zahlreichen Sprüchen ein "Abglanz vom himmlischen Jenseits des Königs" (Kees) durch. Gleich Re wünscht der Verstorbene in den Sprüchen vom "Öffnen des Sarges"²⁰ aus dem finsternen Totenland zum Himmel aufzusteigen: dazu will er wie in den Pyramidentexten Verwandlungen und Mächte aller Art gebrauchen.

Die Himmelsreise, weit unbestimmter gestaltet als vorher, wird ermöglicht durch "Einsteigen in die Barke des Re" bzw. durch Gleichsetzung mit dem Sonnengott: "Ich bin der Re dieses Tages", "ich bin Re bei seinem ersten Erscheinen"²¹. Gleichzeitig werden die Gefahren, die sich bei den Jenseitsfahrten hauptsächlich in Gestalt von bedrohlichen Dämonen einstellen, stärker in den Vordergrund gestellt. Bei der Sonnenfahrt wird die Abwehr des Apophis zum festen Topos. Die "Prüfungsgespräche" bei Pförtnern von Jenseitsstoren oder beim "Fährmann", die vom Toten ein umfangreiches Wissen verlangen, werden entsprechend schwierig geschildert.

"Ihn mit dem notwendigen Wissen auszurüsten, wird zum Hauptzweck neuer Gattungen der Totenliteratur, die wie eine Art Wissenschaft wirken und den für den Ägypter charakteristischen bürokratisch-systematisierenden Stil der Wirklichkeitsbewältigung auf das Jenseits übertragen."²² So erscheint das Jenseits als ein Raum, in den der Tote sich sprachlich einzuglie-

17 HdO I 1.2., 44-45.

18 Kees, *Totenglauben*, 200-226 ("Menschenwünsche").

19 Op. cit., 217.

20 Die Sprüche finden sich passenderweise auf dem Sargdeckel.

21 HdO I 1.2., 41.

22 Assmann, "Tod und Initiation", 343.

dern hat: "anrufend, beschwörend, einschüchternd, bittend, drohend und antwortend"²³. Das Wissen ist verbunden mit Reinheitsvorstellungen als Voraussetzung zur jenseitigen Weiterexistenz. Eine damit einhergehende Ethik scheint besonders in der Ausgestaltung eines Jenseitsgerichtes stärker in das Sprachgut einzudringen.

Seit der 4./5. Dyn. hat sich die Anschauung eines Jenseitsgerichtes entwickelt und in der Ersten Zwischenzeit allgemein eingebürgert, "als innerhalb der Jenseitsvorstellungen neben materiellen Voraussetzungen auch ethische Begründungen für eine Weiterexistenz im Jenseits greifbar werden."²⁴ Im Jenseitsgericht hat zunächst im Alten Reich Re den Vorsitz, wird jedoch darauf von Osiris als Gerichtsherrn abgelöst, der zusammen mit einem Richterkollegium von 42 Dämonen (oder Göttern) richtet und straft.

Die Sternvorstellungen des Alten Reiches werden zwar noch weitergeführt, wie z.B. im "Spruch für das Gelangen zu Orion", scheinen jedoch in der Regel abgeschwächer zu sein. "Stärker aber als in den Pyramidentexten wird betont, und das ist unheliopolitanisch, daß die Gestirne den Toten zum Westen geleiten, um 'Einzutreten in den Westen im Gefolge des Re täglich', ja ganz irdisch 'begraben zu werden im Westen'."²⁵

In bezug auf den Westen hat sich eindeutig die Einstellung verändert, d.h., durch den wachsenden Einfluß der Osirisreligion wird der Westen - wie vorher der Osten - zu der bevorzugten Jenseitsregion. Der "schöne Westen" wird schließlich zum Synonym für das Jenseits schlechthin werden. Der Westen, das irdische Jenseits, wird in der Westgöttin personifiziert und nimmt den Toten als "Sohn" auf.²⁶

Die fortlebende Bedeutung des Himmels zeigt sich in der Gestaltung der Himmelsgöttin Nut, die wiederum zum Verstorbenen als "Osiris" in ein Mutter-Sohn-Verhältnis tritt.²⁷ Vom Ende der Herakleopolitenzeit und dem Beginn der 12. Dyn. an erscheinen dann die Nuttexte in Verbreitung über ganz Ägypten..., haben also als bevorzugten Schmuck des Sargdeckels eine gewisse kanonische Geltung erreicht.²⁸ Auf allen anthropoiden Särgen des 2. und 1. Jahrtausends befindet sich entweder auf der Brust des Toten

23 Ibid.

24 LÄ III, 249. Als verantwortlich hierfür ist natürlich der Zusammenbruch des Alten Reiches und damit einhergehend das Erlöschen des institutionalisierten Totenkultes auf materieller Basis anzusehen. Vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*; J.Spiegel: Die Idee des Totengerichts in der ägyptischen Religion. Leipzig 1935; J.Yoyotte, "Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne", Sources Or 4 (1961), 15ff.

25 HdO I 1.2., 41f.

26 Hornung, *Unterweltbücher*, 14.

27 A.Rusch, "Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit", MVAG 27 (1922); J.Assmann, MDIK 28.2 (1973), 115f.; ders., in: LÄ IV, 266-271.

28 Kees, *Totenglauben*, 182.

oder im Deckel bzw. auf dem Boden ein Bild der Himmelsgöttin Nut. Dem liegt die Hoffnung zugrunde, "die Göttin möge zusammen mit den Sternen, die sie jeden Abend immer wieder so zahlreich zur Welt bringt, auch den Verstorbenen neu gebären."²⁹

Durch das Eindringen des Osiris³⁰ in den Totenglauben seit der 5. Dyn. erhalten die dem Himmelsaufstieg entgegengesetzten Formen einen festen Kristallisationspunkt, so wird z.B. die "vegetabilische" Fortexistenz mit Osiris verbunden: "Ich lebe, ich sterbe, ich bin Osiris ... Ich lebe, ich sterbe, ich bin die Gerste; nicht vergehe ich!" (CT IV, Spell 330)³¹. Überhaupt wird Osiris als kulturbringender Gott³² von der Ersten Zwischenzeit an zum Vertreter einer "Vergeistigung" (Otto) in der Totenliteratur.

In den Sargtexten wird der Tote, wie schon der König in den Pyramidentexten, zum "Osiris N.N.", er will die mythische Funktion des Gottes nachleben, durch die Identität mit dessen "Schicksal" weiterexistieren, behält aber dennoch seine Individualität N.N. "Da die Sargtexte für das Wohlergehen des Verstorbenen nach seinem Tode bestimmt sind, ist der Gott Osiris NN die eigentlich zentrale Figur dieser Totengattung."³³

In den Sargtexten wird das problematische Verhältnis von Re und Osiris aus den Pyramidentexten aufgegriffen und erweitert. Abgesehen von allen kultopographischen Einflüssen gilt die "Zweieinigkeit" (Assmann) dieser Gottheiten als eines der wichtigsten Themen der Totenliteratur. Im Neuen Reich scheint dieser Prozeß, der sich schon in den Pyramidentexten angebahnt hat, zum Abschluß gekommen zu sein, formuliert und gestaltet in der Sechsten Stunde des Amduat³⁴: "Die durch Verklärung und Ausstattung erreichte Vergöttlichung soll dem Verstorbenen ermöglichen, im Jenseits nicht nur allgemein die Rolle eines Gottes, sondern speziell die des sich zyklisch mit Osiris vereinigenden Sonnengottes zu spielen, über dessen Eigenschaften und Handlungen dann die Texte in ihrer Funktion als Biogra-

29 H.Brunner: Grundzüge der Altägyptischen Religion. Darmstadt 1983, 128. Diesen Vorgang interpretiert Assmann, "Tod und Initiation", 340, als "regressus ad uterum".

30 Vgl. Kees, "Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte", in: S.Mercer: The Pyramid Texts, Vol. IV (1952), 123f.

31 HdO I 8.7., 43 und 70. Erklärlich wird diese Verbindung durch die Auslegung des Osirismythos als eines Vegetationsmythos und den "im Neuen Reich nachweisbaren Brauch, dem Toten menschengestaltige Holzkästen mit Erde und Korn gefüllt ins Grab mitzugeben, einen sogenannten 'Kornosiris'." Ibid.

32 Besonders sichtbar in der Gestaltung des Osiris-Mythos durch Plutarch.

33 Altenmüller, *Synkretismus*, 42. Man kann allerdings annehmen, daß zur Zeit der Niederschrift der Sargtexte die Bezeichnung "Osiris NN" sich zur allgemeinen Kennzeichnung für den "Verstorbenen NN" entwickelt hat.

34 E.Hornung: Das Amduat I. Wiesbaden 1963, 106, 1ff., sowie II, 123f.; siehe 2.4.1.

phie berichten."³⁵ Dadurch soll dem Toten eine sich immer wieder erneuernde Jenseitsexistenz gesichert werden. In den Sargtexten finden sich die entsprechenden Vorgänge in den Sprüchen 94 und 335³⁶ dargestellt: erstmalig erscheint auf einem Sarg aus El-Berscheh (B 4 L) die Namensreihung "Re-Osiris"³⁷. Diese in den Sargtexten stärker komplementär gestaltete Beziehung von Re und Osiris wirkt sich entscheidend auf das Weltbild aus: Der Westen wird nicht mehr umgangen, sondern im Gegenteil dem Osten übergeordnet. Der oberen Duat steht jetzt eine untere Duat als unterirdische Unterwelt gegenüber, aus der die Sonnenscheibe am Morgen durch ein Jenseitsstor aufsteigt. Durch die Ausbildung des Jenseits als Unterwelt vermehren sich dessen Schilderungen als "verkehrte Welt".

Die Sargtexte als Totenliteratur des Mittleren Reiches haben sich wiederum kontinuierlich im Neuen Reich fortgesetzt, aufgespalten in zwei Richtungen, einmal in das nicht-königliche Totenbuch, das so gut wie vollständig aus Redaktionen der Sargtexte hervorgegangen ist, zum anderen in die königlichen Unterweltsbücher, die zwar genau wie das Totenbuch auf Material der Sargtexte zurückgreifen, jedoch insgesamt eine viel geschlossener Komposition bilden und dadurch eindeutig zur übrigen Totenliteratur abgegrenzt sind. Zunächst wird das Totenbuch dargestellt, da es eine direkte Verbindung zu den Sargtexten aufweist.

35 Barta, *Pyramidentexte*, 150.

36 CT II 67 a - 70 c; CT IV 276 a - 281 c.

37 CT VII 298a= TB 168 A, 1.

2.3. Das Totenbuch

Der Begriff "Totenbuch" wurde im 19. Jh. von C.R. Lepsius¹ geprägt und löste die irreführende Bezeichnung "Rituel funéraire" von J.F. Champollion² ab. Mit dem Totenbuch³ wird eine lose Sammlung von Sprüchen bezeichnet, die sich im Laufe der 18. Dyn. des Neuen Reiches in zahlreichen Exemplaren in Gräbern von Privatpersonen hauptsächlich auf Papyri, aber auch auf Leichentüchern, Grabwänden und Uschebtis verbreiteten. In Unkenntnis des gesamten religiösen Textmaterials Altägyptens, die Pyramidentexte waren noch nicht bekannt, galt in der Mitte des vorigen Jahrhunderts das Totenbuch als "Bibel der alten Ägypter" für die älteste religiöse Schriftquelle.⁴

- 1 Bis dahin wurde der Begriff für die kirchlichen Sterberegister verwendet. Allerdings sprach schon Gryphius vom "todtenbuch der groszen sterblichkeit". Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. XI/I,1. Leipzig 1935, 600 ("Todtenbuch").
- 2 Solcherart bezeichnete Champollion illustrierte Handschriften, die er nach der Entzifferung der Hieroglyphenschrift 1822 in ägyptischen Sammlungen von Genf und Turin vorfand. Vorher erschienen bereits: *Copie figurée d'un rouleau de papyrus trouvé à Thèbes dans un tombeau des rois*, publiée par M.Cadet. Paris 1805; *Description de l'Egypte, Antiquités II*. Paris 1821, pl. 60-75.
- 3 Die erste vollständige Ausgabe (einer Turiner Totenbuchhandschrift) stammt von C.R.Lepsius: *Das Todtenbuch der alten Ägypter*. Berlin 1842. Es handelt sich dabei um den Papyrus des Iuf-anch (19 m lang; 0,29 m hoch); den Trennlinien und Titeln folgend, unterschied Lepsius 165 "Kapitel" (konsequenterweise spricht man jetzt von Sprüchen). Pap. Iufanch ist fälschlich zunächst in die Saitenzeit datiert worden; deswegen existiert teilweise bis heute die Unterscheidung zwischen der saitischen Rezension des Totenbuches aus der Spätzeit und der thebanischen aus dem Neuen Reich. In Wirklichkeit entstammt die Handschrift der Ptolemäerzeit (305-30 v.u.Ztr.), vgl. W.Spiegelberg, *ZÄS* 58 (1923), 152f. Die erste Gesamtübersetzung hat Birch in der engl. Ausgabe von: *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, hrsg. von C.C.J. von Bunsen, 1859, angefertigt: *Egypt's Place in Universal History*. Vol. V. London 1867, 161-326. H.Brugsch übersetzte die ersten fünfzehn Sprüche: "Das Todtenbuch der alten Ägypter" *ZÄS* 10 (1872), 65-72 und 129-134.
- 4 Diese Einschätzung führte auf dem II. Internationalen Orientalistenkongress in London (1874) zu dem Entschluß, alle bekannten Handschriften des Totenbuches zu sammeln und kritisch zu edieren. Die Edition übernahm E.Naville, der sich wegen der Materialfülle auf die Ausgaben des Neuen Reiches ("thebanische Rezension") beschränken mußte. E. Naville: *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*. 3 Bde. Berlin 1886 (Nachdruck Graz 1971). Zur Edition wurden 71 Totenbuchausgaben verwendet, zusätzlich zu den Papyri auch Leichentücher und Grabwände. Die Zahl der Sprüche erhöhte sich auf 185. Anhand dieser Ausgabe fertigten Sir P. Le Page Renouf/E. Naville (*The Egyptian Book of Dead. Translation and Commentary*. London 1904) eine Übersetzung an. Inzwischen liegt eine Fülle von weiteren Editionen von Totenbuchpapyri vor.

Nach der Entdeckung der Pyramidentexte und den verschiedenen Editionen von Totenbuchpapyri trat demgegenüber eine gewisse Ernüchterung ein, so daß man eher von einer "Sammlung ohne Ordnung und Methode" (Naville) sprach, eine Einstellung, die sich lange gehalten hat. Selbstverständlich besitzt das Totenbuch nicht die durchgängige Konzeption der zeitlich parallelen königlichen Unterweltsbücher, doch anders als in den Sargtexten zielt hier die Bearbeitung ständig darauf hin, die entscheidenden Jenseitswünsche und -ziele in aller Klarheit darzustellen.

Das Totenbuch ist weitaus "demokratischer"⁵, das heißt, weiter verbreitet gewesen, als die Sargtexte. Das dürfte mit ein Grund dafür gewesen sein, daß die Sonderstellung der Pharaonen eine Totenliteratur beanspruchte, die nicht Privatpersonen zugänglich war. Diese Unterweltsbücher gehen wie das Totenbuch teilweise auf die Sargtexte zurück, schlagen jedoch eine andere Richtung ein.⁶

Die Redaktion der Sargtexte, bei der die ersten Totenbuchsprüche festgelegt und zahlreiche aus den Pyramidentexten übernommene Sprüche ausgeschieden wurden, erfolgte bereits in der 12. Dyn.: "Ein für das Totenbuch bedeutsamer Einschnitt in der ägyptischen Geschichte ist bisher noch kaum erkannt worden, es handelt sich um die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts v. Chr., die Regierungszeiten von Sesostri II. und Sesostri III. Äußerlich am Wandel im Grundriß der Pyramidenanlagen und am Durchbruch neuer Kunstformen ablesbar, kommt damals ein geistiger Prozeß zum Abschluß, dessen Anfänge in das Alte Reich zurückgehen."⁷

Vollständige Übersetzungen finden sich bei: Th.G.Allen: *The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*. Chicago 1960; P.Barguet: *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*. Paris 1967 und E.Hornung: *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich 1979, der im Anhang seines Buches (525ff.) eine gute Übersicht über den jetzigen Stand der Totenbucheditionen (mit Lit.) gibt. Die Ausgabe von Hornung, nach der hier zitiert wird, umfaßt 190 Sprüche.

5 Auch hier ist der Begriff "demokratisch" mit zahlreichen Einschränkungen zu gebrauchen. Die Hauptabnehmer des Totenbuches dürften die "Beamten" von Staat und Tempel gewesen sein, die sich den Preis eines Totenbuches leisten konnten. Der Preis betrug in der Ramessidenzeit ein Deben (91 g) Silber, das entsprach dem Gegenwert von ein bis zwei Kühen, einem Sklaven oder 5000-30000 Quadratmeter Land. Hornung, *Totenbuch*, 24.

6 Siehe 2.4., S.32ff.

7 Op.cit., 21. Gemeint ist die Problematik der Ersten Zwischenzeit, siehe 1., S.1-6. Die Entwicklung der Königsgräber fand ihren Abschluß im Neuen Reich in der Anlage der Felsgräber in Theben-West. Vgl. E.Hornung, "Struktur und Entwicklung der Gräber im Tal der Könige", *ZÄS* 105 (1978), 59-66 und E.Hornung: *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen*. München 1982.

Es findet im Bereich der Jenseitsvorstellungen eine definitive Verlagerung vom himmlischen zum unterirdischen Totenreich in einer Eindeutigkeit statt, wie sie die Sargtexte noch nicht aufweisen. Bei Sesostri II. wird die bislang übliche Orientierung der Pyramideneingänge auf die unvergänglichen Zirkumpolarsterne im Norden aufgegeben und die frühere gerade Achse des Grabes wird nun gekrümmt angelegt, entsprechend der veränderten Sicht der Jenseitswege. Die ersehnte Regeneration soll in den "Tiefen der Unterwelt" stattfinden.

Die eigentliche Spruchzusammenstellung des Totenbuches, dessen alt-ägyptischer Titel lautet: "Buch vom Herausgehen am Tage", erfolgt in der frühen 18. Dyn. und bleibt im Neuen Reich ohne wesentliche Änderungen bestehen.⁸ Hornung mißt bei der Totenbuchkompilation "der geistig so fruchtbaren Regierungszeit der Königin Hatschepsut (1479-1457) entscheidende Bedeutung zu".⁹ Das geheim angelegte Grab des königlichen Vermögensverwalters Senenmut unter dem Totentempel von Hatschepsut in Deir el-Bahri weist mehrere illustrierte Totenbuchsprüche, Pyramidensprüche sowie eine mit Sternbildern, den sogenannten Dekangestirnen¹⁰, geschmückte Grabdecke auf. Aus zwei weiteren thebanischen Gräbern¹¹ stammen weitere frühe Totenbuchexemplare, gleichzeitig finden sich die ersten Handschriften auf Papyrus, Leinen und Leder. Im Laufe der 18. Dyn. wächst die Verbreitung der Totenbuchexemplare auf Papyri, während zur gleichen Zeit Totenbuchsprüche auch auf Grabwänden, Särgen etc. tradiert werden.¹²

Auf den Papyri sind - wie auf Särgen und Grabwänden - die Totenbuchsprüche in senkrechten Zeilen mit Zwischenlinien im älteren Hieratisch (Buchschrift) aufgeschrieben, typisch dafür sind die kursiven Zeichen, die sich stärker den Hieroglyphen annähern ("Totenbuchkursive").

Die Titel der Sprüche heben sich meist in roter Farbe (Rubrum) vom schwarz geschriebenen Text ab. Zusätzlich tritt - anfangs noch spärlich, in der späteren 18. Dyn. jedoch regelmäßig - zum Text eine Illustration: die Vignette. Die Innovation der Sargtexte in bezug auf die Bild-Text-Komposition ist bereits zum Standard geworden; zu jedem Spruch gehört eine bestimmte Vignette, die je nach Güte des Totenbuchexemplares äußerst sorgfältig ausgearbeitet ist. Diese bildliche Information ergänzt die Aussage des Textes.

8 In der 17. Dyn. befindet sich schon auf dem Sarg der Königin Montuhotep ein Exemplar des Totenbuches.

9 *Totenbuch*, 22. Die Regierungszeit von Hatschepsut fällt in die frühe 18. Dyn.

10 Vgl. O. Neugebauer/R.A. Parker: *Egyptian Astronomical Texts. Vol. I. The Early Decans*. London 1960.

11 Theben Grab 82 und 87.

12 M. Saleh: *Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches. Texte und Vignetten*. Mainz 1984.

Jeder der metrisch geformten Sprüche des Totenbuches¹³ besitzt einen Zwecktitel, eine der Traditionen, die sich bereits in den Sargtexten zu entwickeln begonnen hat. Die Totenbuchsprüche sind im allgemeinen so konstruiert, daß der Tote selbst spricht, also durch "um zu rezitieren (*dd mdw*) von Osiris NN" eingeleitet sind. Für den Zeitraum des Neuen Reiches lassen sich die überlieferten Sprüche auf eine Anzahl von 190 festlegen.

Die meisten Totenbuchexemplare beginnen entweder mit Spruch 1 oder mit dem langen, berühmten Spruch 17, der auf Sargtextspruch 335 zurückgeht. Da nun die Unterwelt den entscheidenden Jenseitsraum bildet, nimmt dementsprechend die eigentliche Bestattung und Grablegung, für den Ägypter zugleich die Einführung in das Jenseits, einen besonderen Stellenwert ein. In Spruch 1 wird das Begräbnis und damit das Eintreten in das Totenreich in Text und Bild geschildert; genauso wichtig wie das Eintreten ist jedoch gleichfalls das Herausgehen aus dem Totenreich - wie es schon der Originaltitel des Totenbuches programmatisch betont.

Der lange Titel von Tb 17 enthält die gleichen Inhalte, allerdings geht die Aussage des Spruches insofern weiter, da diese direkt auf die Identifikation des Toten mit dem "Allherrs" Atum als der für die Kosmogonie entscheidenden Gestalt abzielt. Faßt man die Weltentstehung als täglich wieder neu geschehenden Prozeß - wie im altägyptischen Weltbild -, so soll dem Toten in Parallele dazu durch diesen Spruch auf magische Art und Weise eine ständige Regeneration zukommen. Im weiteren Verlauf des wichtigen Spruches werden die entscheidenden Jenseitsvorstellungen des Totenbuches abgehandelt. So wird z.B. mit folgenden Zeilen: "Ich bin das Gestern. Ich kenne das Morgen. Was bedeutet das? Was 'Gestern' betrifft - Osiris ist es. Was 'Morgen' betrifft - Re ist es"¹⁴, klargestellt, daß der durchlaufene Todeszustand nach dem mythischen Vorbild von Osiris zur Vergangenheit gehört, aber die unumgängliche Voraussetzung für die zukünftige Jenseitsexistenz im Zyklus der Sonnenbarke bildet. Osiris und Re stehen, wie schon in den Pyramiden- und Sargtexten, in einer komplementären Beziehung zueinander und garantieren durch ihre Gegenwärtigkeit das Jenseitsleben des Verstorbenen.

In weiteren losen Spruchzusammenstellungen, die jeweils immer wieder anders kombiniert werden können, werden alle bisher in der Jenseitsliteratur bekannten Themen abgehandelt und auf die spezifische Situation der Menschen des Neuen Reiches ausgerichtet. Durch die Verwandlung in andere Gestalten sollen in den Sprüchen 76-88 die Jenseitsziele verwirklicht werden. Die Sprüche 107-109 und 111-116 werden allgemein als die Sprüche vom

13 Hornung greift in seiner Übersetzung des Totenbuches auf die "Wiedergewinnung der altägyptischen Metrik durch G.Fecht" (Literarische Zeugnisse zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten, AHAW 1965,1, 28-38) zurück.

14 Tb 17, Vers. 5, Z. 24-27.

Kennen der "Seelen" (besser "*b3*-Mächte") bezeichnet¹⁵; diese "Mächte" dienen dem Toten dazu, ihm die verschiedenen Bereiche des Jenseits zu erschließen.

In mehreren Sprüchen wird, wie in Spruch 17, auf den Urzustand der Welt, hauptsächlich in Gestalt des Nun, der trägen Urmaterie bzw. des in den Tiefen der Erde und in den Höhen des Himmels befindlichen Wassers (Spruch 80), aber auch in Form des Ur-Eies (Spruch 54; 56; 59), eingegangen, um die regenerierende Kraft dieses Zustandes für die jenseitige Existenz zu nutzen. Gleichzeitig wird - wie schon in den Sargtexten - die bedrohliche Seite im Jenseits stark herausgestellt. Die Ängste setzen schon bei den Verfallserscheinungen des Leichnams (Tb 154 "Spruch, den Körper eines Menschen nicht vergehen zu lassen") ein, war doch auch noch für den Ägypter des Neuen Reiches die erfolgreiche Mumifizierung eine der wesentlichen Voraussetzungen für die "Verklärung" im Jenseits.

Nicht nur ein mumifizierter Körper, sondern auch eine völlige Reinheit und die Rechtfertigung legitimieren erst die jenseitige Existenz. Beides kann dem Toten erst ganz zugesprochen werden, nachdem er das Jenseitsgericht (Spruch 125) bestanden hat, das jetzt standardisiert im Totenbuch erscheint. Während in der Vignette zu Tb 125 der thronende Osiris als Totenrichter fungiert, bedient Anubis zur Rechtsfindung die Waage, auf der das Herz des individuellen Menschen gegen eine Maatfeder (das Symbol der "Wahrheit") aufgewogen wird.¹⁶ Thot kontrolliert das Ergebnis. Die Mischgestalt der Fresserin, die zur Vernichtung der "Verdammten" eingesetzt wird, wartet neben der Waage auf den Ausgang des Jenseitsgerichtes.

Die Bestätigung durch ein Gericht gehört auch zum Mythos des Osiris, dessen Rolle jeder Tote als Osiris N.N. im Jenseits nachvollzieht. In manchen Sprüchen wird dabei eine direkte Identifikation mit Osiris (Tb 69) vorgenommen: "Ich bin Osiris".

In Spruch 175 findet das Jenseitsgespräch zwischen Osiris und Atum statt¹⁷, in dem die Unterwelt in ihren negativen Extremen geschildert wird: "Sie hat kein Wasser, sie hat keine Luft, sie ist ganz tief, ganz finster, ganz unendlich."¹⁸ Um diesen Mangel auszugleichen, verspricht "Allherr" Atum, die ersehnte Verklärtheit zu geben. In diesem Jenseitsgespräch wird auch von einem Weltende ausgegangen. Zuvor sollen aber Osiris und die Gesamtheit

15 Diese Spruchgruppe gehört mit zu denen, die von K.Sethe und seinen Schülern in den "Göttinger Totenbuchstudien" in ZÄS 57 (1922) bis ZÄS 59 (1924), fortgeführt von H.Kees seit ZÄS 65 (1930), untersucht worden sind. Erschienen als Sonderausgabe: K.Sethe: Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte (Kap. 107-109, 111-116). Leipzig 1925.

16 Ch.Seeber: Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten. München 1976.

17 Siehe S.1, Anm.6.

18 Tb 175, Z. 17-18.

der Toten "eine lange Zeit von Millionen (Jahren)" im Jenseits verbracht haben. Dann soll alles "Geschaffene" zerstört werden und die Welt ins Urgewässer (Nun) zurückkehren, allein Atum und Osiris bleiben in chthonischer Schlangenform zurück.¹⁹

Trotz des angenommenen Weltendes erweist sich die Zeit des Jenseits²⁰ als unermesslich, das gleiche gilt für die räumliche Ausdehnung: in dieser Welt der Götter, die der Tote in ihrer Gegenwärtigkeit erfahren soll, liegen die vertrauten Jenseitslandschaften. Unabdingbar gehört zur Jenseitstopographie das Binsengefilde (Spruch 110).

Das Ziel des Toten im Binsengefilde (bzw. im Opfergefilde) besteht in der Erlangung der ewigen Nahrung, wie es auch von der Baumgöttin Nut²¹ (Tb 59) erwartet wird. Der Tote möchte Mitglied in der Versorgungsgemeinschaft der Götter werden, deren Essen und Trinken auf dem Empfang der (Toten-)Opfer beruht, die als Garantie für die ewige Nahrung angesehen werden.²²

In Spruch 149 (Kurzfassung 150) werden weitere vierzehn Stätten der Jenseitstopographie aufgezählt und beschrieben. Das Binsengefilde bildet in Tb 149 die zweite Stätte, die von dem Gott Re-Harachte, der Tagesgestalt des Sonnengottes, beherrscht wird. Natürlich besteht gerade in der aufgehenden Sonne eine der großen Hoffnungen des Toten. Sie soll die Finsternis des Totenreiches erhellen und wird auf ihrer Fahrt in der Sonnenbarke von den Millionen Toten begleitet. "Wer auf die Sonne schaut, dem erschließt sich das Wesen der Finsternis", so lautet die sinngemäße Übersetzung eines Doppelverses aus Spruch 115 bei Hornung, der darin das "Bestreben des Ägypters" ausgedrückt sieht, Weltbereiche nicht isoliert, sondern den Kosmos als Ganzheit zu betrachten.²³

19 S.Schott, "Altägyptische Vorstellungen vom Weltende", *Analecta Biblica* 12 (1959), 319-330; Hornung, *EuV*, 157-159.

20 Zum altägyptischen Zeitbegriff: E.Otto, "Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe", *Die Welt als Geschichte* 14 (1955), 135-148; H.Brunner, "Zum Zeitbegriff der Ägypter", *Studium Generale* 8 (1955), 584-590; E.Hornung, "Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff", *FuF* (1965), 334-336; J.Assmann: *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Heidelberg 1975.

21 Erst in der 18. Dyn. treten erstmalig Darstellungen von Baumgöttinnen auf, zu deren Entwicklung die bereits erwähnte Funktion der Himmelsgöttin Nut in den Sargtexten das Ihrige getan hat. E.Hermesen: *Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten*. Bonn 1981, 101-121 ("Die Entwicklung zur Baumgöttin - Die Baumgöttin als Lebensbaum").

22 "In diesem eigentümlichen Zusammenhang von Versorgung und Gemeinschaft spiegelt sich eine Struktur der ägyptischen Lebenswelt, in der die Beamten kein (bzw. nicht nur) Gehalt empfangen, sondern von der Tafel ihres Vorgesetzten lebten. So wird die Nahrung zum Symbol sozialer Zugehörigkeit." Assmann, "Tod und Initiation", 345.

23 Hornung, *Totenbuch*, 26.

Der Sonnenlauf, ständig von Apophis (Tb 7, 39 und 108) bedroht, umfaßt die Welt als Ganzes. Er garantiert, daß die Gegensätze Re am Himmel und Osiris in der Unterwelt sich ergänzen, in jeder Nacht tritt vorübergehend die eine Gottheit in das Wesen der anderen ein (Spruch 17; 21; 181). Das Gleiche gilt für den Toten, dessen Körper als Mumie in der Unterwelt verbleibt, während sein Ba am Tage der Sonne zum Himmel folgt. "Die Wiedervereinigung von Körper und Ba (89), die sich jede Nacht vollzieht, ist der entscheidende Augenblick des Wiederauflebens im Jenseits."²⁴

Viel systematischer und ungleich stärker auf die Sonnenlaufbahn als Ordnungsfaktor ausgerichtet sind die Unterweltsbücher, die, wenn man die in der Einleitung angesprochene weltanschauliche Distanz zur kulturellen Tradition des Abendlandes einmal außer acht lassen würde, nahezu als eine "Wissenschaft des Jenseits" angesehen werden könnten.

²⁴ Op.cit., 34.

2.4. Die Unterweltbücher

In der frühen 18. Dyn. setzt erneut die Tradition der exklusiv königlichen Jenseitstexte ein: Die Unterweltbücher - im Gegensatz zu dem weit verbreiteten Totenbuch streng geheim und nur einem kleinen Kreis von Priestern bekannt - werden jetzt in dem neugestalteten Königsgrab aufgezeichnet. Die Pyramidengräber - noch bis in das Mittlere Reich beibehalten - werden zugunsten eines z.T. recht langen Felsgrabes¹ mit ovaler Sargkammer² im thebanischen Tal der Könige aufgegeben. Das älteste, noch bescheidene Grab in Theben stammt von Thutmosis I. (etwa 1508/05-1493), dessen Sargkammer mit dem Amduat, dem ersten Unterweltbuch, ausgemalt worden ist.

Der Begriff der Unterweltbücher ist nicht so eindeutig akzeptiert wie etwa der der Pyramiden- und Sargtexte oder des Totenbuches. In der älteren Forschung sprach man allgemein von "Jenseitsführern", als erster galt das "Zweiwegebuch" des Mittleren Reiches, darauf folgten chronologisch das "Amduat", das "Pfortenbuch", das "Höhlenbuch" und das "Buch von der Erde" bzw. "Buch des Aker"³ des Neuen Reiches. Die letzten vier "Jenseitsführer" werden hier in Anschluß an Hornung⁴ als Unterweltbücher bezeichnet, weil diese im Gegensatz zu den eigentlichen Jenseitsführern keine direkten Anweisungen über den einzuschlagenden Weg geben, sondern das Jenseits hier eindeutig als Unterwelt ohne jegliche Kommentierung exakt in einer Bild-Text-Komposition darstellen. Aus diesem Grund unterscheidet Altenmüller⁵ die Jenseitsbücher (die Unterweltbücher) von den Jenseitsführern.

"In den verschiedensten Bildern und Formulierungen kreist die Gedankenwelt der Unterweltbücher um das eine große Wunder: daß der Sonnengott sich jede Nacht vom 'Greis' in ein 'kleines Kind'⁶ zurückverwandelt und damit der Welt die Jugendfrische des Anfangs zurückgibt."⁷ Die in den Unterweltbüchern geschilderte Fahrt des Sonnengottes durch die 12 Nacht-

1 Das zweite Grab der Hatschepsut im Königsgräbertal führt über eine Länge von 213 m etwa 97 m in die Tiefe. Helck/Otto: Kleines Wörterbuch der Ägyptologie. Wiesbaden 1956, 179.

2 Diese Form entspricht dem ovalen Abschluß der älteren Unterweltbücher und soll die Krümmung des Jenseitsraumes anschaulich machen. Hornung, *Tal der Könige*, 37.

3 HdO I 1.2., 75.

4 E.Hornung: Ägyptische Unterweltbücher. Zürich 1972.

5 HdO I 1.2., 69ff. Zusätzlich zu den eben genannten Texten rechnete man noch andere Totentexte zu den Jenseitsführern, die jetzt als "Himmelsbücher" bekannt sind, siehe 2.5.

6 Vgl. E.Feucht, "Verjüngung und Wiedergeburt", SAK 11 (1984), 401-417.

7 Hornung, *Unterweltbücher*, 9.

stunden findet am Morgen durch ein siegreiches Wiedererscheinen bzw. eine morgendliche Verjüngung ihren Abschluß.

Durch die Bild-Text-Kompositionen der Sargtexte sind die Unterweltsbücher als "illustrierte Bücher"⁸ möglich geworden, die gleichberechtigt und aufeinander bezogen Text und Bild in sich vereinigen. "Was nicht gesagt werden kann, wird gemalt, was nicht gemalt werden kann, wird in Worten geschrieben."⁹

In bildlicher Gestaltung erscheinen die Landschaft, die handelnden Figuren und die dazugehörigen Gegenstände; im Text werden die Dialoge, die Namen der Personen und der Örtlichkeiten sowie weitere erläuternde Zusätze beschrieben. "Objektiv"-exakt werden die Gestalten und die entsprechende Topographie geschildert, ohne die sonst üblichen Sprüche zur Gefahrenabwehr, Rechtfertigung und Wissensbefragung oder Verwandlung.

Die Unterweltsbücher sind in der Regel in drei Bildstreifen unterteilt, deren mittlerer den Weg der Sonnenbarke zeigt; die beiden anderen sind den übrigen Jenseitswesen vorbehalten, die - soweit es sich bei der Fahrt um eine auf einem Wasserweg handelt - an den Ufern des Unterweltstromes die Ankunft des Sonnengottes erwarten. Die zwölf Nachtstundenbereiche sind durch Tore voneinander getrennt, die ausschließlich für die Durchfahrt der Sonnenbarke geöffnet werden, so daß die Toten einer Stätte jeweils nur eine Stunde von vierundzwanzig in der Gegenwart der Sonne verbringen können.

Ein Sinn der Unterweltsbücher liegt darin, das Ungeordnete und das Unbegrenzte durch die Ordnung des Sonnenlaufes zu begrenzen.¹⁰ Der Zweck der Unterweltsbücher geht nach Brunner aber noch weiter: dadurch, daß der Weg der Sonne durch das Grab von Westen nach Osten verläuft, wird im Königsgrab der mythische Ort der Unterwelt realisiert. "Die Königsgräber reihen sich damit nahtlos in andere religiöse Bauten Ägyptens, besonders des Neuen Reiches, ein, die ebenfalls mythisch wichtige Orte *hic*

8 H.Brunner, "Illustrierte Bücher im Alten Ägypten", in: Wort und Bild, hrsg. v. H.Brunner, R.Kannicht u. K.Schwager. München 1979, 201ff.

9 H.Brunner, "Unterweltsbücher in ägyptischen Königsgräbern", in: Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, hrsg. v. G.Stephenson. Darmstadt 1980, 219.

10 Brunner, "Unterweltsbücher", 221: "Nacht, Finsternis, Tod sind für den Menschen deshalb gefährlich, weil sie mit der Welt vor und außerhalb der Schöpfung, d.h. aber außerhalb der Ordnung zu tun haben. In dieser Unordnung, die der Ägypter kraß 'Un-Sein' nennt, ist menschliches Leben nicht möglich, sowenig wie ohne Sonne. Der Sonnengott wird Garant der Ordnung." Vgl. W. Barta: Die Bedeutung der Jenseitsbücher für den verstorbenen König. München 1985.

et nunc darstellen und damit die Kraft, den Segen der Gottheit herbeiziehen, ja ihre Anwesenheit selbst."¹¹

Die Darstellung der Unterweltsbücher erfolgt in chronologischer Reihenfolge.

11 Op.cit., 227f. Für die Beweisführung dieses Zweckes der Unterweltsbücher führt Brunner die Bedeutung der sogenannten Grabräuberschächte in den Königsgräbern an. Im Anschluß an die Untersuchung von F.Abitz: Die religiöse Bedeutung der sogenannten Grabräuberschächte in den ägyptischen Königsgräbern der 18. bis 20. Dynastie. Wiesbaden 1974, der nachgewiesen hat, daß die Schächte die Funktion haben, die "Höhle des Sokar" aus der 5. Stunde des Amduat örtlich zu realisieren, um dort die Regeneration des Königs zu erreichen, möchte Brunner die entsprechende religiöse Sinngebung auf die Gesamtanlage des Königsgrabes im Neuen Reich ausdehnen. Vgl. auch H.Brunner, "Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln", in: Archäologie und Altes Testament. FS K.Galling. Tübingen 1970, 27-34.

2.4.1. Das Amduat

Das klassische erste Unterweltsbuch Amduat tritt wie ein gigantischer Papyrus mit zunächst noch einfachen Strichzeichnungen auf gelbbraunem Grund in den thebanischen Königsgräbern seit dem Grab von Thutmosis I. auf¹². Die Aufzeichnung setzt sich bis an das Ende des Neuen Reiches fort, lediglich unterbrochen in der Amarnazeit, und erlischt dann als königliches Privileg. In einem erneuten "Demokratisierungsprozeß" wird das Amduat zusammen mit den anderen Unterweltsbüchern Privatpersonen zugänglich und erscheint - meist in fragmentarischer Form - seit der Dritten Zwischenzeit auf zahlreichen Papyri, Särgen und Grabwänden.¹³

Die Entstehungsgeschichte des Amduat ist ungeklärt.¹⁴ Amduat wörtlich übersetzt heißt: "Das (Buch von dem), was in der Duat ist" (*t3 md3t jmnt Dw3t*), eigentlich ein Titel, mit dem die gesamte Gattung der Unterweltsbücher bezeichnet wird. Der Originaltitel lautet: "Schrift des verborgenen Raumes" (*zš.n. ʿt-jmnt*).¹⁵

Das Amduat wurde ebenso wie die übrigen Jenseitsführer und Unterweltsbücher lange Zeit verkannt. Dieses Bild wurde erst durch die Arbeiten

12 In der ältesten, allerdings nur in Fragmenten erhaltenen Aufzeichnung bei Thutmosis I. tritt das Amduat schon in fertiger Gestalt auf, die im Gegensatz zu den lockeren Spruchsammlungen der Pyramiden- und Sargtexte und des Totenbuches verbindlich bleibt. Bis zur Amarnazeit bildet es das einzige Unterweltsbuch in der königlichen Grabdekoration. Weitere Quellen in chronologischer Folge sind die Gräber von: Wesir User, dem als Einzigem das Privileg des kgl. Amduat im NR zugestanden worden ist, erklärlich vielleicht nur durch die außergewöhnliche Regierungszeit seiner Pharaonin, der Hatschepsut, die es zu mehreren "Regelbrüchen" brachte, Thutmosis III., Amenophis II., Amenophis III. Nach der Amarnazeit erscheint das Amduat einzig bei Tutanchamun auf Schreinen, kann also auch Teil der Grabausstattung sein, und als Auszug aus der Ersten Stunde, so gleichfalls bei Eje. Erst ab Sethos I. wird es wieder vollständig überliefert, bei Ramses II., Merenptah, im Grab der Tausret (fortgeführt von Sethnacht), Siptah, Ramses III., Ramses IV., Ramses VI. und Ramses IX.

13 Die letzten Amduat-Fragmente datieren aus dem 3. Jh. v. u. Ztr., BiOr 27 (1970), 351.

14 Schott und Hornung vermuten die Konzeption des Amduat in der kulturellen Blütezeit unter Amenophis I. S.Schott, "Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie", NAWG 4 (1958), 332f.; LÄ I, 184; Altenmüller nimmt mehrere Redaktionsschichten an, die bis ins Alte Reich zurückreichen, kann diese aber nicht sichern. H.Altenmüller, "Zur Überlieferung des Amduat", JEOL 20.(1968), 27-42 und HdO I 1.2., 72.

15 LÄ I, 184.

von Piankoff¹⁶ entscheidend geändert. Inzwischen sind die gesamten Unterweltsbücher ediert, übersetzt und stehen in Bearbeitung.¹⁷

Das Amduat besteht aus zwei Fassungen: einer illustrierten Langfassung und einer unebilderten Kurzfassung von 300 Versen, die zum erstenmal im Grab des User auftritt. Die Kurzfassung wird zumeist aus den einleitenden Formeln zu den zwölf Nachtstunden der Langfassung gebildet. Ein Götterverzeichnis mit 74 Namen aus dem Amduat wurde zusätzlich im Grab von Thutmosis III. aufgenommen.

Die Langfassung des Amduat gliedert sich in zwölf Abschnitte, die den zwölf Nachtstunden¹⁸ entsprechen. Jeder einzelne Abschnitt ist wiederum in drei Register eingeteilt, mit der einzigen Ausnahme der Ersten Stunde, die ein doppeltes Mittelregister aufweist.

Inhalt und Ziel des Amduat werden gleich zu Beginn durch den ausführlichen Titel erläutert: "Die Schrift des Verborgenen Raumes, die Standorte der Seelen, Götter, Schatten und Verklärten und was (sie) tun. Der Anfang ist das Horn des Westens, das Tor des Westhorizontes; das Ende ist die Urfinsternis, das Tor des Westhorizontes. Zu kennen die Unterweltlichen Seelen, zu kennen das, was (sie) tun, zu kennen ihre Verklärung für Re. Zu kennen die Geheimen Seelen, zu kennen, was in den Stunden ist, und ihre Götter, zu kennen, was er ihnen zuruft. Zu kennen die Tore und Wege, auf

16 Am wichtigsten für die Rezeption der Unterweltsbücher ist sicherlich die Gesamtpublikation des Grabes von Ramses VI., die auch die erste vollständige Übersetzung des Amduat enthält: A.Piankoff: *The Tomb of Ramesses VI.* 2 Vols. New York 1954.

17 Champollion und Lefébure fertigten im Grab Sethos I. erste Abschriften an, die die Grundlage für die erste Übersetzung des Amduat durch G.Maspero (RHR 17, 1888, 251-310) bildeten. Die Kurzfassung wurde von G.Jéquier (nur Pap. Berlin 3001) publiziert und übersetzt: *Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Version abrégée. Paris 1894. Die Exemplare von Thutmosis III. und Amenophis II., entdeckt 1898, wurden von P.Bucher veröffentlicht: "Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II", MIFAO 60 (1932). Inzwischen liegt eine kommentierte und übersetzte Ausgabe vor, die für die Langfassung 18 und für die Kurzfassung 7 Quellen des Neuen Reiches aufweist: E.Hornung: *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes. Teil I: Text. Teil II: Übersetzung und Kommentar.* Wiesbaden 1963. Teil III: *Die Kurzfassung. Nachträge.* Wiesbaden 1968 (ÄÄ 7 und 13). Eine metrische Übersetzung des Amduat bei: Hornung, *Unterweltsbücher*, 57-194. Eine wichtige Studie ist bis heute: H.Grapow, "Studien zu den thebanischen Königsgräbern", ZÄS 72 (1936), 12-39.

18 Eine Nachtstunde im Amduat ist nicht allein zeitlich, sondern ebenso örtlich als eine zum Teil recht große "Stätte" der Unterwelt zu verstehen. Die zwölf Nachtstunden sind auf die vier Himmelsrichtungen verteilt.

denen der große Gott wandelt, zu kennen den Lauf der Stunden und ihre Götter, zu kennen die Gedeihenden und die Vernichteten."¹⁹

Der Unterweltsraum, der "verborgene Raum", wird im Amduat als Teil des Jenseits mit seinen Grenzen, Bewohnern und Örtlichkeiten innerhalb der zwölf Nachtstunden beschrieben und zur Kenntnis gebracht. Die Grenzen zeigen Anfang und Ende der Unterwelt: das "Horn des Westens", wohl ganz konkret mit dem thebanischen Westgebirge zu identifizieren, ist das "Tor des Westhorizontes", durch das Re allnächtlich das Jenseits betritt. Die andere Begrenzung erweist sich nicht, wie vielleicht zu erwarten, als der Osthorizont, sondern als die "Urfinsternis", ein Bereich, der in das vor- und außerweltliche Nichtsein (Chaos) hinabreicht.²⁰

Dieses Totenreich befährt Re mit seiner Sonnenbarke, in der "die Schöpferkräfte Hu und Sia, die jeweilige Stundengöttin in Gestalt der Hathor, Horus als Steuermann ('Leiter der Barke') und als Horus-Hekenu, sowie die Götter Upuat, Nehes (=Seth?) und 'Stier der Maat' (=Thot?)"²¹ die Besatzung bilden. Je nach Beschaffenheit der Nachtstunden kann sich die Barke auch verwandeln und ab der Siebten Stunde umringelt die Mehenschlange (*mḥn*) den Sonnengott auf der Barke.

Der Sonnenbarke folgt eigentlich eine Kette von - nicht abgebildeten - Barken nach. Sie wird von einer Zugmannschaft getreidelt, bei der die gesamten Toten mit Hand anlegen. Wie manche Textzeilen erkennen lassen, besteht eine der Hoffnungen des Toten in der Mitfahrt in der Barke. Der unterweltliche, von Re befahrene Wasserstrom spiegelt den irdischen, den Nil, wieder und gehört zum Nun. Er wird von "hohen Ufern" mit zum Teil recht fruchtbaren Gefilden gesäumt. Den zwölf Nachtstunden sind exemplarische Handlungen des Sonnengottes zugeordnet, die sich jede Nacht wiederholen.

In der Ersten Stunde tritt Re "in den westlichen Torweg des Horizontes. Seth steht am Ufer. Es sind 120 Meilen Fahrt durch diesen Torweg, ehe die Barke die Unterweltlichen erreicht. Er zieht danach zum Wernes".²² Jede Nachtstunde wird von der nächsten durch ein von einer Schlange bewachtes Tor²³ getrennt, das aufspringt, wenn sich der Sonnengott mit seinem Gefolge nähert. Seine erste Handlung besteht in der Regel darin, daß er den Toten ihren Lebensunterhalt zuweist, in der Zweiten Stunde auch Äcker, in der Achten und Neunten Kleidung.

¹⁹ Hornung, *Amduat* II, 2.

²⁰ Obwohl man den Vergleich nicht überstrapazieren sollte, ließe sich das altägypt. Nichtsein mit dem gnostischen Pleroma vergleichen.

²¹ LÄ I, 186. Isis, Nephthys und der "Älteste Zauberer" (*ḥk3w-smsw*) gehören teilweise zur Besatzung.

²² "Studentitel der Ersten Stunde", Hornung, *Unterweltsbücher*, 59f.

²³ Im Amduat bis auf die 4./5. Stunde nicht abgebildet.

Die Zweite Stunde wird von dem Gefilde des Wernes beherrscht. Beim Wernes (*wrns*) handelt es sich in erster Linie um ein Gewässer, "doch schließt das Wernes als 'Gefilde' (*sht*) auch die Ufer dieses Gewässers mit den darauf wachsenden Pflanzen ein, wie die Beischrift des unteren Registers zeigt."²⁴

Neben dem Wernes-Bezirk befindet sich in der Zweiten Stunde - abgebildet im oberen Register - ein Gerichtshof mit strafenden Richtern, der das Totengericht vertritt. In diesem Gerichtshof wird, beruhend auf dem diesseitigen Verhalten, das eindeutige Urteil über die Toten gefällt. Wer sich bereits im irdischen Leben gegen die Ordnung (*Maat*) vergangen hat, behält diesen Status auch im Jenseits als "Feind" bei. Fällt in den Unterweltsbüchern das Wort "Toter", so ist damit überhaupt der "Verdammte" gemeint, denn die seligen Toten sind die "Lebenden". Mannigfaltige Strafen erwarten die Verurteilten, zumeist geht es um eine völlige Zerstörung des Körpers, wobei das Feuer als Vernichtungsmittel bevorzugt wird. In der sogenannten Vernichtungsstätte (*htmjt*) wird das Schicksal der "Verdammten", die endgültige Auslöschung, vollzogen. Hier wird das Jenseits zur "Hölle". Der Bereich des Bestrafens und Vernichtens nimmt in allen Unterweltsbüchern einen ungleich größeren Raum ein als in den übrigen Jenseitstexten, worin sich eine entscheidende Wandlung zeigt.²⁵

Die Dritte Stunde zeigt als Landschaft wie zuvor ein wasserreiches Gefilde. Die zwei folgenden Nachtstunden, die als Rosetau- und Sokargebiet umrissen werden können, betonen den osirianischen Charakter dieses Teiles der Unterwelt. Im Gegensatz zu den anderen Stunden muß der Sonnengott in der Vierten und Fünften ein Wüstengebiet durchziehen: "Zu den Aspekten des Jenseits als Urozean, als Leib der Himmelsgöttin und als Tiefe der Erde tritt die Wüste als vierter Aspekt, als weitere Ebene der Sonnenfahrt."²⁶

Die endgültige Erneuerung in der Zwölften Stunde wird durch die Vereinigung des Sonnengottes mit seinem Leichnam in der Sechsten Stunde vorbereitet. "Die ihm innewohnende Lebenskraft vereinigt sich mit dem Leichnam, der sonst getrennt von ihm starr und unbeweglich in den Tiefen der *Dat* ruht, und erfüllt ihn mit neuem Leben. Diese Wiedervereinigung der im Tod getrennten Leiblichkeit und Beseeltheit ist zugleich beispielhaft für alle Toten."²⁷ Der Leichnam wird im *Amduat* auch als "Leichnam des

24 Hornung, *Amduat* II, 43.

25 Untersucht von E.Hornung: Altägyptische Höllenvorstellungen. ASAWL 59,3 (1968). Abgesehen von dem ideengeschichtlichen Aspekt der Behandlung der "Verdammten" wäre eine Untersuchung der historischen Ursachen für die überaus zahlreichen Darstellungen der Körperstrafen und Liquidierungen in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches angebracht.

26 Hornung, *Unterweltsbücher*, 29.

27 Hornung, *Amduat* II, 123.

Osiris" bezeichnet. Damit wird offensichtlich die Vereinigung von Re und Osiris thematisiert.

In der Siebten Stunde wird das Motiv von der Abwehr des Apophis aufgegriffen. Von ihm wird das Fahrwasser der Barke "aufgesoffen", um eine Weiterfahrt zu verhindern. Die Achte Stunde zeichnet sich durch eine Vielzahl von Höhlen bzw. Gräbern aus, die sich bei der Durchfahrt öffnen. Ein Leitmotiv bildet auch die Kleiderversorgung der Toten. In den weiteren drei Stunden verläuft die Fahrt ruhig und wird von keinen besonderen Vorkommnissen unterbrochen. In der letzten Stunde tritt schließlich die große Verwandlung ein.²⁸

Im mittleren Register der Zwölften Stunde befindet sich eine 1300 Ellen lange Schlange namens "Leben der Götter", die vom Sonnengott in seiner widerköpfigen Nachtgestalt mit seinem Gefolge der seligen Toten vom Schwanzende bis zum Maul, also in umgekehrter Richtung, durchfahren wird. Drei der die Sonnenbarke ziehenden Gottheiten werden wie Re als "Greise" bezeichnet. Nach dem Austritt aus der Riesenschlange, die letztlich dem Uroboros gleichzusetzen ist, trägt Re seine morgendliche Skarabäusgestalt, mit ihm erscheinen die Toten als "Verjüngte" (*ḥwnw*) und gemeinsam betreten sie die "Tagesbarke", um mit ihr zum Himmel aufzusteigen.

Den Abschluß des Amduat bilden die Arme des Schu, der die Barke zum Himmel erhebt und damit den Sonnenaufgang - zugleich die "Neuerschaffung" der Welt - ermöglicht. Danach bleibt die Unterwelt in Finsternis versiegelt zurück, bis zur erneuten Nachtfahrt der Sonnenbarke.

2.4.2. Das Pfortenbuch

In der Amarnazeit ist der traditionelle Totenkult, einschließlich der Errichtung von Königsgräbern in Theben, zum Stillstand gekommen. Abgesehen von dem Sonderfall Tutanchamun hat sich danach wieder Pharao Haremhab als erster im Tal der Könige ein Grab²⁹ angelegt, das sogar in der Sargkammer ein neues Unterweltbuch aufweist: Das Pfortenbuch³⁰. Es er-

28 Die Verwandlung in den morgendlichen Skarabäus am Ende der Zwölften Stunde des Amduat regte F.Kafka zu seiner Erzählung "Die Verwandlung" an. S.Morenz: Die Begegnung Europas mit Ägypten. Zürich 1969, 238 (Anm. 127).

29 E.Hornung/F.Teichmann (Hrsg.): Das Grab des Haremhab im Tal der Könige. Bern 1971.

30 Das Pfortenbuch hieß zunächst nach der Übersetzung, die Lefébure für die Bände X und XII der "Records of the Past", London 1878 und 1881, anfertigte: "Livre d'enfer" bzw. "Book of Hades". Als erster hatte schon Champollion die "Fremdvölkerszene" bei Sethos I. in seinem 13. "Lettres écrites d'Egypte et de Nubie" (26.5.1829) beschrieben, allerdings ohne genaue Benennung. Der heutige Name geht auf G.Maspero zurück, der vom "Livre des Portes" (auch "Livre des

setzt zunächst das Amduat, dem es in Form und Inhalt gleicht. Seit Sethos I. treten jedoch beide meist gemeinsam in den Königsgräbern auf, später ergänzt durch weitere Jenseistexte. Das erste vollständige Exemplar des Pfortenbuches befindet sich nicht auf Grabwänden, sondern auf dem Alabastersarkophag von Sethos I.³¹ Im Königsgräbertal hat das Grab von Ramses VI. als einziges eine Gesamtfassung, die sonst nur noch im Eingangskorridor des Osireion in Abydos³² zu finden ist. Alle übrigen Quellen³³ enthalten jeweils bestimmte Stunden, Auszüge aus Stunden oder lediglich Fragmente des Pfortenbuches.

Die Tradierung des Pfortenbuches in den thebanischen Königsgräbern hört mit dem Ende des Neuen Reiches auf; es wird jedoch weiterhin in der Buch- und Sargdekoration der 21. Dyn. benutzt. In der 26. Dyn. gehört es zusammen mit anderen Unterweltsbüchern noch einmal zur Wandausschmückung im Grab des Petamenophis (Theben 33), darüber hinaus zeigen

Pylônes") eine Beschreibung der Darstellungen bis zur Dritten Stunde in "Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes II", Paris 1893, 163-177, veröffentlichte und probeweise die Dritte Stunde, 169-174, übersetzte.

- 31 Die Publikationen von J.Bonomi/S.Sharpe: *The Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I*, London 1864, bildet die erste Edition des Pfortenbuches. Die danach von Lefébure publizierten Kopien aus den Gräbern von Sethos I. und Ramses IV. waren dieser Edition gegenüber ungenau.
- 32 Das Osireion in Abydos wurde in Nachbildung des mythischen Osirisgrabes als Kenotaph von Sethos I. angelegt, die Ausschmückung des Eingangskorridores mit je einem vollständigen Exemplar des Pfortenbuches auf der rechten und einem des Höhlenbuches auf der linken Seite erfolgte durch Merenptah (1224-1214).
- 33 Die Quellenlage in chronologischer Reihenfolge stellt sich folgendermaßen dar: Grab des Haremhab (Theben), Grab Ramses' I. (Theben), Grab Sethos' I. (Theben), Alabastersarkophag Sethos' I. (London), Grab Ramses' II. (Theben), Grab des Merenptah (Theben), Sarkophag des Merenptah, Osireion in Abydos, Grab Sethos' II. (Theben), Grab der Königin Tausret, fortgeführt von Sethnacht (Theben), Grab des Amunpriester Tjanefer (Theben), der einzige Beamte des Neuen Reiches mit dem kgl. Privileg des Pfortenbuches, Grab Ramses' III. (Theben), Grab Ramses' IV. (Theben), Grab Ramses' VI. und Grab Ramses' VII. (Theben). Diese Quellen sind in der Edition von Hornung berücksichtigt, der 1966 mit der Revision der ersten Gesamtedition des Pfortenbuches durch C.Maystre/A.Piankoff: *Le Livre des Portes* (MIFAO 74, 75, 90), Kairo 1939-1962, 3 Bde., begann. 1978 konnte die vollständige Edition abgeschlossen werden: E.Hornung: *Das Buch von den Pforten des Jenseits*. Nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil I: Text. Teil II: Übersetzung und Kommentar. Genf 1980-1984. Die erste dt. Übersetzung lag schon bei Hornung, *Unterweltsbücher*, 197-308, vor; die erste vollst. engl. Übers. gab Piankoff in der Publikation des Grabes Ramses' VI., 137-224 (s.Anm.16).

sich zahlreiche Ausschnitte in einer letzten Blütezeit der Dekoration auf Sarkophagen im 4. und frühen 3. Jh. v.u.Ztr.

Alter und Herkunft des Pfortenbuches sind bis heute nicht genau zu bestimmen. Altenmüller datiert es in die Zeit vor dem Neuen Reich.³⁴ Nach Hornung läßt sich seine Abfassung in den späteren Jahren Amenophis' III. bzw. in den Anfangsjahren Echnatons, um 1380 bis 1360, vermuten: "Die 'kosmopolitischen' Gedanken der 30. Szene mit ihrer Darstellung aller Völkergruppen im Jenseits, die Einbeziehung der Tierwelt (1. Szene), die ikonographische Kühnheit in der Gestaltung der Sonne (als 'Gesicht' des Sonnengottes in der 73. Szene) und die Verbindung des Sonnenleichnams mit dem Benben-Haus (38. Szene) - all das deutet mehr oder weniger deutlich auf den Umkreis der Amarnazeit."³⁵

Das Pfortenbuch gleicht im Aufbau dem Amduat, zwölf Nachtstunden sind jeweils ab der Ersten Stunde durch deutlich gekennzeichnete, von Schlangen bewachte, Pforten - daher der moderne Name - voneinander getrennt. Zusätzlich zu der Unterteilung in Nachtstunden lassen sich fortlaufend 100 Szenen unterscheiden. In der Mitte des Pfortenbuches steht außerhalb der Stundeneinteilung die Gerichtsszene (33. Szene) isoliert da, und am Ende befindet sich - wie auch in den anderen Unterweltbüchern - ein eigenes Schlußbild³⁶. Die einzelnen Stundenabschnitte sind bis auf den ersten wiederum in drei Register eingeteilt, wobei dem widderköpfigen Sonnengott für seine Fahrt durch die Unterwelt jeweils das mittlere Register vorbehalten bleibt. Die Barkenbesatzung verringert sich von neun auf drei, die Vielfalt der Gottheiten und Jenseitswesen des Amduat wird zu überschaubaren Gruppen zusammengefaßt, wobei die Zwölferzahl vorherrscht.³⁷ Im Unterschied zum Amduat fehlt ein originaler Titel sowie die Einleitung zu den einzelnen Nachtstunden mit den Namen der Örtlichkeiten und der Jenseitswesen. Demgegenüber tritt häufiger ein Opfervermerk über die Versorgung der Toten auf, der allerdings in den letzten drei Stunden fehlt. Die Gesamtzahl der Verse beträgt etwa 1750.

Gemäß dem Pfortenbuch betritt der Sonnengott Re noch in seiner Käfergestalt die Unterwelt durch das für die auf Erden lebenden Menschen unsichtbare Jenseitstor. Die Erste Stunde bildet eine Art Zwischenreich zur eigentlichen Unterwelt. Deshalb befindet sich die erste Pforte bzw. das erste

34 HdO 1.2., 73.

35 Hornung, *Unterweltsbücher*, 21. Die Datierung in die späte 18. Dyn. erscheint mir als die wahrscheinlichere, da das Pfortenbuch einmal ohne die Konzeption des Amduat nicht denkbar wäre und zum anderen eindeutig das Jenseits als Unterwelt aufweist, was erst seit dem Neuen Reich möglich ist.

36 Vgl. E.Hornung, "Zu den Schlußszenen der Unterweltsbücher" MDAIK 37 (1981), 217-226.

37 Insgesamt sollen es 1001 göttliche Wesen sein. Hornung, *Buch von den Pforten* II, 25.

Tor am Ende dieser Stunde, die sich in der bildlichen Darstellung über drei Register hinwegzieht, bewacht von einer riesigen Schlange als Torwächter mit dem Namen: "Der die Wüste hütet" (*z3w zmjt*). Hierdurch wird gleich die Unterwelt im Pfortenbuch als sandige Wüste betont, ein Aspekt des Jenseits, der im Amduat noch auf zwei Stunden (4./5.) beschränkt geblieben ist. Es gibt in den Unterweltbüchern eine fortlaufende Tendenz, die immer stärker den Charakter der Unterwelt als unter- oder innerirdisches Gebiet herausstellt. Im Pfortenbuch wird z.B. in der 17. Szene die gesamte Unterwelt durch den Erdgott Tatenen verkörpert; noch deutlicher zeigt sich das Hervortreten der Erdgötter im "Höhlenbuch" und im "Buch von der Erde".

Auffällig sind in diesem Zusammenhang im Pfortenbuch die zahlreichen Schlangen, die nicht nur die Aufgabe von dämonischen Torwächtern haben, oft in Verbindung mit Feuer, sondern ebenfalls die unerschöpfliche Zeit repräsentieren. Dieses häufige Auftreten der Schlangen kann gleichfalls für eine Betonung des Jenseits als heiße und gefährliche Wüste angesehen werden.³⁸

Wie in den anderen Totentexten gibt es auch im Pfortenbuch eine Gerichtsszene, die außer in der 28./29. und 54. Szene - wie erwähnt - außerhalb bzw. zwischen der Fünften und Sechsten Stunde als "Gerichtshalle des Osiris" (33. Szene) erscheint. In ihr richtet Osiris als Totenrichter an einem Tor³⁹; vor ihm steht die Waage, durch die die Trennung in "Selige" (*3ḥw*) und "Verdammte" (*ḥftjw*) erfolgt. Die "Fresserin" (Tb 125) fehlt, doch als "Ersatz" findet sich ein Schwein.

Die Bestrafung bzw. die Vernichtung der "Verdammten" wird im Pfortenbuch häufig thematisiert und dargestellt: im unteren Register der Zweiten Stunde werden sie durch den Gott Atum verflucht, in der 45. Szene sind "Marterpfähle" abgebildet, an denen sie hilflos den "Schlächtern" der Vernichtungsstätte ausgesetzt sind. Ein bevorzugter Strafort ist der "Feuersee" (10. und 41. Szene), der die "Verdammten" vernichtet, aber für die "Seligen" Erquickung bedeutet. In der 59. Szene setzt die Riesenschlange Wamemti die "Toten" in Flammen.

Im Pfortenbuch gibt es insgesamt fünf Begegnungen, in denen der ständige Widersacher des Sonnengottes, Apophis, hier besonders durch das Fehlen von Sinnesorganen gekennzeichnet, überwunden wird (13./14., 34./35., 67., 69. und 89. Szene). Letztlich kann Apophis aber niemals die Reise des Sonnengottes aufhalten, der gleichfalls im Pfortenbuch nach der siegreichen Überwindung des Apophis in der Sechsten Stunde das Myste-

38 Trotzdem darf dieser Aspekt natürlich nicht überbetont werden; die Sonnenbarke schwimmt wie im Amduat auf einem unterirdischen Strom, das fruchtbare Binsengefilde findet sich in der 24./25. und 40. Szene.

39 Vgl. H.Brunner, "Die Rolle von Tür und Tor im Alten Ägypten", Symbolon N.F. 6 (1982), 45f.

rium der Vereinigung mit seinem Leichnam im Benben-Haus begeht (38. Szene).

Die Öffnung des Jenseits zum Nichtsein hin bedeutet nicht nur eine immerwährende Bedrohung der Stabilität der Welt, sondern auch die Möglichkeit der Regeneration bzw. an der Unendlichkeit der Zeit zu partizipieren. Diese wird zumeist in Schlangen verkörpert, so wird dem Verstorbenen in der 31. Szene seine "Lebenszeit" aus dem unerschöpflichen Reservoir einer Schlange zugeteilt, die in einer anderen Gestaltung als endloses Seil erscheint. Das jenseitige Leben wird im Pfortenbuch nicht mehr allein dem Ägypter zuteil, sondern als ein Novum sind in der sogenannten Fremdvölkerszene (30. Szene) die Asiaten (*ꜥ3mw*), die Nubier (*nḥsjw*) und die Libyer (*ꜥmhꜣw*) miteinbezogen worden.

In der zweiten Hälfte des Pfortenbuches bereitet sich langsam der erneute Sonnenaufgang vor. In der 68. Szene wird erstmals der Ruf: "Zum Himmel" laut, dieser wiederholt sich in der 70. Szene. In der 73. Szene kommt es zur Enthüllung des Sonnengesichtes. Nach einer letzten Überwindung des Apophis in der Zwölften Stunde (89. Szene) steht dem erneuten Tageslauf des Re nichts mehr im Wege. Der Sonnengott verläßt die zwölfte Pforte, einerseits draußen jubelnd begrüßt, andererseits betrauert von den Verstorbenen, die mit Osiris in der Unterwelt zurückbleiben müssen: "Er ist herausgegangen aus der Schetit⁴⁰, er hat sich niedergelassen am Leib der Nut. Dann wird diese Tür geschlossen. Dann klagen die Ba's, die im Westen sind, nachdem diese Tür zugefallen ist."⁴¹

Der eigentliche Sonnenaufgang wird in dem Schlußbild des Pfortenbuches dargestellt: von unten, aus dem Urgewässer, streckt der Gott Nun, der nur zur Hälfte sichtbar ist, auf seinen Armen die Sonnenbarke empor, auf der sich Re, wiederum in seiner morgendlichen Käfergestalt, befindet. Oben im Bild wird die Sonnenscheibe, die über dem Skarabäus abgebildet ist, von der Himmelsgöttin Nut in Empfang genommen. Nut steht kopfüber auf einer in sich gebogenen Gestalt, die sich aus der Beischrift zu erkennen gibt: "Osiris ist das. Er umschließt die Dat."⁴² In einem dreifachen Aufbau wird im Schlußbild der Sonnenaufgang abgebildet: als Hervorgehen aus dem Urgewässer (Nun), aus dem Himmel (Nut) und aus der Unterwelt (Osiris). Gleichzeitig ist im Schlußbild eine Darstellung des gesamten Sonnenlaufes enthalten.

40 Schetit, "die Geheimnisvolle", ist eine der Bezeichnungen für das Totenreich in den Unterweltbüchern.

41 Hornung, *Buch von den Pforten* II, 287.

42 Op.cit., 290.

2.4.3. Das Höhlenbuch

Seit dem Pharaon Merenptah tritt zu dem Pfortenbuch ein anderes Unterweltbuch: das Höhlenbuch⁴³. Wiederum ohne originalen Titel erhielt es seinen modernen Namen von der Vielzahl seiner unterweltlichen Räume, die als Höhlen (*qrwt*) bezeichnet werden.

In der 20. Dyn. gehört das Höhlenbuch zur normalen Ausstattung des Königsgrabes, neben dem ältesten Exemplar bei Merenptah finden sich vier weitere Quellen in den Gräbern von Ramses IV., Ramses VI., Ramses VII. und Ramses IX., wobei nur das Grab Ramses' VI. eine vollständige Fassung aufweist⁴⁴. In der Spätzeit verbreitet sich das Höhlenbuch auf Särgen und Papyri, außerdem gibt es Abschriften im Nilometer von Roda und dem schon erwähnten Grab des Petamenophis.

Im Höhlenbuch ist die Zwölftteilung in Nachtstundenbereiche des Amduat und des Pfortenbuches aufgegeben worden; statt dessen wird die Unterwelt in zwei Hälften geteilt, die wiederum in je drei Abschnitte zerfallen. Die sechs Abschnitte enthalten unterschiedliche Registereinteilungen: die ersten beiden sind in fünf, der dritte und vierte in drei, der fünfte in sechs und der sechste ist wieder in drei Register geteilt. Der fünfte Abschnitt beinhaltet zwei gesonderte Bilder: ein Osiris- und ein Nut-Bild, das sonst kaum in den Unterweltbüchern erscheint; in der Regel bleibt das Nut-Bild den "Himmelsbüchern" vorbehalten. Wie das Pfortenbuch wird das Höhlenbuch durch ein gesondertes Schlußbild abgeschlossen, beherrschend abgebildet in den Gräbern von Merenptah, Tausret und Ramses III.

Zwei senkrecht gepunktete Streifen, damit als Sandbereich gekennzeichnet, bilden den Anfang des Höhlenbuches, das somit die Unterwelt als unterirdische Wüste herausstellt; die Sandstreifen werden in manchen Darstellungen als "Großer Sand" benannt. Im Höhlenbuch zeigt sich ein immer stärkeres Hervortreten der Erdgötter Tatenen, Geb und Aker, das sich im "Buch von der Erde" fortsetzt. Im dritten Abschnitt des Höhlenbuches werden Aker und Geb an einer ganz zentralen Stelle gezeigt, nämlich über dem Leichnam des Osiris.⁴⁵

43 Merenptah ließ das Osireion mit einem Exemplar des Höhlenbuches schmücken: H.Frankfort: *The Cenotaph of Seti I at Abydos*. London 1933, pls. XXIII-XLIX. Der moderne Name des Höhlenbuches stammt von Lefébure "Livres des Cavernes"; es existieren auch noch andere Bezeichnungen, wie "Livres d'enfer" oder sogar "Höllenbuch".

44 Aufgenommen in der Ausgabe von Piankoff/Rambova, *Rameses VI*, Übers. 45-135. Um die erste Edition des Höhlenbuches bemühte sich Piankoff, der in einzelnen Artikeln, BIFAO 41-45, die verschiedenen Exemplare herausgab, jetzt zusammengefaßt: A.Piankoff: *Le Livre des Quererts*. Kairo 1946. Eine dt. Übers. gibt Hornung, *Unterweltbücher*, 309-424.

45 Hornung, *Unterweltbücher*, 51.

Die Fahrt des Sonnengottes durch die Unterwelt hat sich ikonographisch verändert. Statt der Sonnenbarke, die nur einmal im Schlußbild gezeigt wird, erscheint in den einzelnen Szenen die Sonnenscheibe, vom ersten bis zum fünften Abschnitt begleitet von der Figur des widderköpfigen Sonnengottes: "Man möchte diesen auffälligen Wandel in der Darstellung der Sonnenfahrt gern mit der Amarnazeit und ihrer Hervorhebung der Sonnenscheibe (Aton) in Verbindung bringen; dazu passen die zeitliche Überlieferung (wenn man das Pfortenbuch noch vor Echnaton ansetzt) und das Zurücktreten der mythologischen Anspielungen in den jüngeren Unterweltbüchern."⁴⁶

Das Höhlenbuch beginnt mit einem langen Monolog des Sonnengottes, bei dem besonders das Wissen herausgestellt wird: "O Götter, die in der Dat sind, (in) der ersten Höhle des Verborgenen, Türhüter der Gaue des Totenreiches, Neunheit des Westherrschers! Ich bin RE, der im Himmel ist. Ich trete ein in die Urfinsternis, ich öffne das Himmelstor im Westen. Seht, ich bin eingetreten in das Westland! Empfängt mich, reicht (mir) eure Arme! Seht, ich kenne euren Platz in der Dat! Seht, ich kenne eure Namen, eure Höhlen, eure Geheimnisse!"⁴⁷ Erst ab dem dritten Abschnitt finden sich im Höhlenbuch Wechselreden und Beschreibungen.

In der Registereinteilung ist jetzt eindeutig das Unterste - also eine Zuweisung an die tiefste Stelle der Unterwelt - den "Verdammten" vorbehalten. Die Vernichtungsstätte hat sich insofern gewandelt, als "Feuersee" und "Feuergruben" durch Kessel ersetzt sind, in denen die "Verdammten" gekocht werden, eines der Motive, die durch die Vermittlung der ptolemäisch-römischen Tradition bis in das christliche Mittelalter hinein gewirkt haben.⁴⁸

Apophis erscheint seit dem Höhlenbuch nicht mehr eindeutig negativ, was ikonographisch durch das Weglassen der Fesseln und der zerstückelnden Messer verdeutlicht wird. Zu Anfang des Buches werden ihm zwar die *B3w* der "Verdammten" zur Vernichtung übergeben und einmal im sechsten Abschnitt wird von der Abwehr der "Großen Schlange" bzw. des "Übelgesichtes" gehandelt, doch schon dort wird seine Umschließung des Sonnengottes nicht nur als Drohung verstanden, sondern auch als Schutzfunktion, wie es sich dann im dritten Abschnitt zeigt. Dort umringt Apophis den "Leichnam" des Osiris und schützt ihn gegen feindlich gesinnte Tote, die in der Darstellung daneben bestraft werden.

Die Annäherung vom Sonnengott Re und dem Beherrscher der Unterwelt Osiris gewinnt im Höhlenbuch eine neue Dimension. Die Sonnenscheibe ist die "Scheibe des Osiris"⁴⁹ und leuchtet als Nachtsonne den Ver-

46 Op.cit., 26.

47 Op.cit., 311.

48 Hornung, "Höllenvorstellungen", 24.

49 Hornung, *Unterweltsbücher*, 316.

storbenen, während der "Leichnam" des Gottes im verborgenen "Kasten" ruht, wodurch Osiris eine direkte Partizipation an dem Sonnenzyklus erhält. Verdeutlicht wird dieser Zusammenhang in einer Wechselrede im Schlußbild: "OSIRIS sagt zu RE: O komme, komme (o) RE! Der Herr des Lebens ruft: Komme zu meinem *Ba*, damit er mit dir zusammen wandert, (o) RE! (Er?) sagt zu RE: O RE, mit ... (zerstört) Gesicht an seiner Seite - komm, indem mein *Ba* in deinem Gefolge ist! Du erhebst den Kasten (?), den NUT geformt hat, und sie öffnet dir ihre Arme."⁵⁰

Im Schlußbild des Höhlenbuches wird der erneute Sonnenaufgang gezeigt: die Sonnenbarke mit drei Gestalten, darunter der *Ba* des Re/Osiris, wird von zwölf Gottheiten gezogen, davor befinden sich der Skarabäus, das "neugeborene" Sonnenkind und zum Abschluß die Sonnenscheibe.

Im Höhlenbuch als einem der jüngeren Unterweltsbücher treten zu den bekannten Motiven der Unterweltsreise des Sonnengottes neue Ausformungen und Elemente hinzu, die noch einmal im darauffolgenden "Buch von der Erde" verstärkt werden, womit eine bestimmte Entwicklung in der Bildung des Jenseits als Unterwelt zum Abschluß kommt.

2.4.4. Das Buch von der Erde

Zeitgleich zu dem ersten Exemplar des Höhlenbuches treten einzelne Szenen aus einem neuen Unterweltsbuch: dem "Buch von der Erde"⁵¹ in den Königsgräbern von Merenptah bis Ramses IX. und Osorkon II. auf, ebenso auf königlichen Sarkophagen seit Ramses III. und auf Särgen und Papyri der Spätzeit. Als einheitliche Konzeption läßt sich das Buch von der Erde im Neuen Reich lediglich in dem berühmten Grab Ramses' VI. auffinden; im Grab des Petamenophis erscheint es wahrscheinlich auch vollständig, doch ist die Fassung stark zerstört.⁵²

Der formale Aufbau des Buches von der Erde läßt sich noch schwerer

50 Op.cit., 423.

51 Dieses Buch enthält ebensowenig wie die vorherigen einen originalen Titel. Zunächst erhielt es von Piankoff den Namen: *La création du disque solaire*, um damit die Wiedergeburtssymbolik der Sonne herauszustellen. Altenmüller (HdO I 1.2., 75) nennt es: "Das Buch des Aker", da der Erdgott Aker eine zentrale Stellung einnimmt, allerdings scheint sich der Vorschlag von Hornung durchzusetzen (s. LÄ I, 1264f.), "Buch von der Erde", dem ich mich anschließen möchte. Piankoff versuchte seinerzeit einen Teil des Buches von der Erde als eigenständiges Aker-Buch zu isolieren, was nach den neuesten Untersuchungen von Hornung nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Vgl. W. Barta, "Das Erdbuch oder das Buch von der Wiedergeburt aus der Sonnenscheibe", GM 98 (1987), 7-9.

52 Die erste Edition stammt von A. Piankoff: *La création du disque solaire*. Kairo 1953 (Bibl. d'étude 19). Die Fassung bei Ramses VI., Piankoff/Rambova, *Ramessees VI*, Tf. 112ff., Übers. 327-376. Eine dt. Übers. in Hornung, *Unterweltsbücher*, 427-480.

greifen als beim Höhlenbuch. Da es im Grab Ramses' VI. auf vier Wandteilen, zwei Längswänden der Sargkammer und den beiden Hälften der Rückwand, dargestellt wird, teilt Hornung⁵³ das letzte Unterweltsbuch in Teil A-D. Teil A enthält vier Register, denen 11 Szenen zugeordnet sind, Teil B und C bestehen aus jeweils 5 Einzelszenen und Teil D umfaßt wiederum vier Register mit insgesamt 16 Szenen.

Inhaltlich besteht eine starke Verwandtschaft zum Höhlenbuch, jedoch sind diesem gegenüber die Texte in der Regel stark verkürzt. Die Erdgötter Aker, Geb und Tatenen treten noch stärker in den Vordergrund als im Höhlenbuch. Stellenweise wird die Fahrt des Sonnengottes - auch hier meistens als Sonnenscheibe, "Das, was an seinem Haupt ist", wiedergegeben - als eine durch den Erdgott Aker vorgestellt. In einer Szene (Teil A, 2. Szene) trägt Aker als Doppelsphinx die Sonnenbarke auf dem Rücken. Die meisten Jenseitswesen sind als in der "Erde" verborgen dargestellt, sogar die Sterne befinden sich noch unter dem Erdgott Aker.⁵⁴

In mehrfacher Abbildung wird der Osiris-Leichnam in den Unterweltsbüchern gezeigt: Im Buch von der Erde findet sich bislang die einzige Darstellung des "Verborgenen Raumes" (*ḥt-jmnt*) mit dem "geheimnisvollen Kasten", der den "Leichnam" des Gottes enthält (Teil D, 1.Szene). In der letzten Szene des Buches befindet sich Osiris zwischen den "Leichnamen" von Geb und Tatenen. Dadurch, daß die morgendliche "Wiedergeburt" der Sonne nicht mehr im Vordergrund steht, ist die Jenseitshoffnung auf die Regeneration in der unterirdischen Unterwelt zu einem Höhepunkt gelangt.

Allerdings treten gleichfalls im Grab Ramses' VI. die Himmelsbücher, "Buch vom Tag und von der Nacht", auf, in denen derselbe Vorgang in ein himmlisches Jenseits verlagert wird. Trotz aller Unterschiede gibt es zwischen den Unterwelts- und Himmelsbüchern Parallelen, enthält doch auch das Buch von der Erde ein gesondertes Nut-Bild.

Von Kampf und Abwehr des Apophis lassen sich kaum mehr Spuren finden, hier scheint er endgültig "Uroboros" gleichgesetzt worden zu sein, in einer Szene (Teil C, 1.Szene) kommt der Sonnengott als Skarabäus (!) aus der Apophis-Schlange hervor.

Mit dem Buch von der Erde bricht die fortlaufende Tradierung der Unterweltsbücher ab, die sich aber alle - zumeist in Auszügen - als nichtkönigliche Totenliteratur bis in die Spätzeit nachweisen lassen. Die andere große Gattung von königlichen Jenseitsbüchern im Neuen Reich wird mit dem Sammelnamen "Himmelsbücher" bezeichnet.

53 Op.cit., 427-480.

54 Auch die Arme der personifizierten Vernichtungsstätte greifen aus einer abgründigen Erdtiefe zu den "Verdammten" empor (Teil A, 10. Szene), die wie im Höhlenbuch in Kesseln gekocht werden.

2.5. Die Himmelsbücher

Mit dem Beginn der Ramessidenzeit spalten sich die königlichen Jenseitsbücher auf. Zu den schon besprochenen Unterweltsbüchern treten die Himmelsbücher, die die nächtliche Sonnenfahrt nicht in der irdischen Unterwelt sondern im jenseitigen Himmel beschreiben. Damit wird wieder der Jenseitsraum auf den Himmel ausgedehnt, wie es zu Anfang in den Pyramidentexten die Regel gewesen ist. Überhaupt muß man den Jenseitsraum als eine Polarität verstehen, bei dem sich die "entgegengesetzten" Teile der Erdtiefe und der Himmelsweite aufeinander beziehen. Zu den eigentlichen Himmelsbüchern sind die zwei Texte des Buches von der Nacht und des Buches vom Tag zu zählen, dazu kommt als eigenständige Komposition das Nut-Bild und möglicherweise das Buch von der Himmelskuh.¹

Als eigene Darstellung ist ein Nut-Bild bereits in einigen Unterweltsbüchern erschienen: wie in diesem Falle gibt es zwischen den Unterweltsbüchern und den Himmelsbüchern zahlreiche Beziehungen und Parallelen, so daß beide Textgruppen trotz ihrer unterschiedlichen Ausrichtung zusammengehören.

2.5.1. Das Nut-Bild

Das älteste Nut-Bild befindet sich in der Sargkammer im Kenotaph Sethos' I. (1309-1290), 19. Dyn., in Abydos (Osireion)²: um das Bild der Himmelsgöttin Nut³ gruppieren sich Beischriften, verbunden mit einer Dekantabelle. Die gleiche Komposition liegt in der Halle E des Grabes von Ramses IV. (1162-1159) in Theben vor - interessanterweise erscheint über 1000 Jahre später ein Kommentar zu diesem Himmelsbuch in den Papyri Carlsberg⁴ I und I a aus dem zweiten Jahrhundert n.u. Ztr., die die letzte Quelle zum Nut-Bild bedeutet.

In diesem Himmelsbild wird in Kurzform - gleichzeitig verbunden mit einer Beschreibung der jenseitigen Himmelsregion - die nächtliche Jenseitsfahrt des Sonnengottes gegeben. Im späteren demotischen Papyrus Carlsberg

1 Siehe S.9.

2 H. Frankfort, *Cenotaph of Seti I*, 72-86, p. LXXXI-LXXXV. Bearbeitet worden ist diese Komposition mit allen weiteren Texten in Neugebauer/Parker, *Egyptian Astronomical Texts I*, 36-94, pl. 44ff. Textproben bei Hornung, *Unterweltsbücher*, 485f.

3 Gemeint ist die klassische Darstellung, in der sich Nut halbkreisförmig über die Erde beugt und dabei in der Mitte von Schu gestützt wird.

4 H.O. Lange/O. Neugebauer: Papyrus Carlsberg No.I. Ein Hieratisch-Demotischer Kosmologischer Text. Kopenhagen 1940. Neubearbeitung in *Egypt. Astron. Texts I*.

werden die einzelnen Teile des Bildes in Textkommentare umgewandelt, eingegangen wird auf: "Das Nut-Bild, Entstehung der Sonne, Sonnenaufgang, Die Grenzen des Himmels, Die 36 Dekane, Sonnenuntergang und Nacht, Der westliche Eingang zur Unterwelt, Aufgang der Sterne, Geb und Nut, Sterne und Sonne, Die Unterwelt und erneuter Aufgang der Sterne, Geb und die Sterne und Sterne und Mond".⁵ Das Nut-Bild setzt sich in ausführlicher Fassung im nächsten Himmelsbuch fort.

2.5.2. Das Buch von der Nacht

Im selben Kenotaph Sethos' I. in Abydos liegt als Text bei dem Nut-Bild das erste, unvollständige Exemplar des Buches von der Nacht⁶ vor, eingeteilt in zwölf Nachtstunden, die durch Tore voneinander getrennt sind, vergleichbar den Unterweltbüchern. Das illustrierte Buch wird meist als Text unter dem riesigen Leib der Himmelsgöttin Nut an der Grabdecke niedergeschrieben, in der Regel zusammen mit dem Buch vom Tag, wie z.B. im Grab Ramses' VI.⁷

Laut Piankoff gibt es fünf Versionen des Buches von der Nacht, wobei das Nut-Bild nicht als eigenständige Komposition mitgezählt, sondern als ein Teil des Nachtbuches behandelt wird: 1) Kenotaph Sethos' I. (Abydos), 2) Grab Ramses' IV. (Theben), 3) u. 4) Grab Ramses' VI. (Theben, 2 Versionen) und 5) Grab Osorkon II. (Tanis). Teile des Buches treten bis zur Spätzeit auf Sarkophagen auf.

Im Buch von der Nacht durchreist der widderköpfige Re die verschiedenen Nachtstunden. Die Fahrt beginnt im Westen durch ein Verschlucken der Himmelsgöttin Nut und endet im Osten durch eine Neugeburt in der Gestalt des Sonnenkäfers. Der Abschluß wird durch das siegreiche Herausnehmen der Sonnenscheibe aus der Nachtbarke von Isis und Nephthys gebildet. Im Ablauf der Nachtfahrt begegnen zahlreiche Phänomene der Unterweltsbücher: Verstorbene werden wieder aufgeweckt, die "Verdammten" gestraft, die Jenseitstore öffnen sich beim Nahen der Sonnenbarke etc.

Ergänzt wird das Buch von der Nacht durch das seltener belegte Buch vom Tag.

5 Kapitelüberschriften aus *Papyrus Carlsberg I*.

6 Frankfort, *Cenotaph of Seti I*, Vol. I, 82-86 (Übers. von A. de Buck), Vol. II, pl. LXXXIV-LXXXV. In dieser Publikation wird das Buch von der Nacht lediglich als "dramatischer Text" bezeichnet. Eine Edition des Textes liegt vor bei: A. Piankoff: *Le Livre du Jour et de la Nuit*. Kairo 1942 (Bibl. d'etude 13).

7 Piankoff/Rambova, *Ramesses VI*, 409-428, pl. 149-159, pl. 187-196.

2.5.3. Das Buch vom Tag

Das Buch vom Tag erscheint zum erstenmal im Grab Ramses' VI.⁸ Ebenso wie das Buch von der Nacht ist es in zwölf Stunden geteilt, in denen die Reise des falkenköpfigen Sonnengottes über den Tageshimmel geschildert wird. Das Buch vom Tag beginnt mit der Geburt der Sonne durch die Himmelsgöttin. Beim Tageslauf der Sonne gibt es wiederum Parallelen zu den Unterweltbüchern, wie z.B. in der Beschreibung des Sonnenaufgangs, der Apophis-Vertreibung und der Darstellung des Binsengefeldes.⁹ Das Buch endet mit dem "Verschlingen" des Sonnengottes durch die Göttin Nut.

Wie beim Buch von der Nacht fehlt ein originaler Titel. Das Buch vom Tag¹⁰ besteht hauptsächlich aus einer Aufzählung von Gottheiten und ihren Namen, längere Texte bilden die Ausnahme.

Aufgrund ihrer engen Aufeinanderbezogenheit wird angenommen, daß das Buch von der Nacht und das Buch vom Tag ursprünglich eine Einheit gebildet haben¹¹, weshalb sie oft zusammengefaßt beschrieben werden. Nimmt man noch das dazugehörige Nut-Bild hinzu, kann man die drei Teile als einheitliche Bild-Text-Komposition eines Himmelsbuches fassen. Diese Annahme läßt sich durch die Tendenz in der altägyptischen Religion stützen, den Sonnenlauf als Ganzes darzustellen.

Mit den Himmelsbüchern bricht endgültig die Tradition der königlichen Jenseitsbücher ab. Nach dem Ende des Neuen Reiches setzt eine erneute "Privatisierung" ein, die neben den Unterwelts- und Himmelsbüchern alle früheren Totentexte umfaßt.

8 Op.cit., 389-407, pl. 187-191. Edition: Piankoff, *Livre du Jour* (Anm.6).

9 Hornung, *Unterweltbücher*, 486.

10 Eine Deutung als "Kosmographischer Begleittext" eines Rituals zeigt J. Assmann: Der König als Sonnenpriester. Glückstadt 1970.

11 HdO 1.2., 74.

2.6. Mythologische Papyri

Die Mythologischen Papyri¹ entstammen der 21. Dyn. (etwa 1080-946), die der sogenannten Dritten Zwischenzeit zugeordnet wird. Nach dem Ende des Neuen Reiches bildet diese eine Übergangsperiode zur Spätzeit, seit deren Beginn Ägypten im wesentlichen unter Fremdherrschaft steht. Obwohl man in der staatlichen Organisation eine Verfallszeit konstatieren muß, werden im religiösen Leben - wie in den Mythologischen Papyri oder in der Sarkophagdekoration - erstaunliche Produkte geschaffen. Die Mythologischen Papyri lassen sich eindeutig der Priesterschaft² des nahezu unabhängigen "Gottesstaates des Amun" in Oberägypten (Theben) zuordnen, dessen "Hohepriester" - obwohl gleichzeitig die in Tanis residierenden Pharaonen anerkannt worden sind³ - die Königstitulatur geführt haben.

-
- 1 Die Bezeichnung wurde von Theodule Deveria (*Catalogue des manuscrits égyptiens ... au Musée égyptien du Louvre*. Paris 1881, 1-15) geprägt. Edition: A. Piankoff/N. Rambova: *Mythological Papyri*. In Two Parts. Text und Plates. New York 1957 (*Egyptian Religious Texts and Representations*. Vol.3). Inzwischen liegt eine weitaus vollständigere Ausgabe dieser Papyri vor: A. Niwinzki: *Studies on the illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* Göttingen 1989.
 - 2 In der Edition von Piankoff/Rambova sind 30 Papyri dieser Priesterschaft aufgenommen worden (numeriert): 1. Papyrus of Her-Uben A (Kairo), 2. Papyrus of Her-Uben B (Kairo), 3. Papyrus of Nesi-Pautiu-Taui (Kairo), 4. Papyrus of Nesi-Khonsu A (Kairo), 5. Papyrus of Nesi-Khonsu B (Kairo), 6. Papyrus of Dirpu (Kairo), 7. Papyrus of Teut-diu-Mut (Kairo), 8. Papyrus of Nisti-ta-nebet-Taui (Kairo), 9. Papyrus of Nesi-pa-ka-shuty (Louvre), 10. Papyrus of Pa-di-Amon (Kairo), 11. Papyrus of Khonsu-Renep (Kairo), 12. Papyrus of Bak-en-Mut (Louvre), 13. Papyrus of Bau-Mut-r-Nekhutu (Louvre), 14. Papyrus of Ta-Seshed(?) - Khonsu (Florenz), 15. Papyrus of Ta-Udja-Re (Kairo), 16. Papyrus of Khonsu-mes A (Wien), 17. Papyrus of Khonsu-mes B (Wien), 18. Papyrus of Ta-Shed-Khonsu (Kairo), 19. Papyrus of Djed-Khonsu-iuf-ankh I (Kairo), 20. Papyrus of Bak-en-Mut (Kairo), 21. Papyrus of Djehuti-mes (Turin), 22. Papyrus of Djed-Khonsu-iuf-Ankh II (Kairo), 23. Papyrus of Teye (Metropolitan), 24. Papyrus of Gaut-sushen A u. B (Metropolitan), 25. Papyrus of Pa-Neb-en-Kemet-Nekht (Kairo), 26. Papyrus of Amon-hotep (Kairo), 27. Papyrus of Djed-Amon-iuf-ankh (Kairo), 28. Anonymus Papyrus (Kairo), 29. Papyrus of Djed-Khonsu-iuf-ankh (Louvre) und 30. Papyrus of Khonsu-mes (Bibliothèque Nationale). Nach Piankoff zerfallen die Papyri in drei Gruppen, 1-22 sind die eigentlichen Mythologischen Papyri, 23-28 zeigen starke Entlehnungen aus dem Amduat, 29 und 30 werden als Aker-Papyri bezeichnet.
 - 3 In Wirklichkeit ist das Verhältnis noch enger gewesen, der Hohepriester Pinudem I. wird zum nicht erblichen Mitregenten ernannt und der Hohepriester Psusennes II. regiert als letzter Pharao der 21. Dyn., nach seiner Regentschaft übernehmen die Libyer die Herrschaft über Ägypten.

Die Mythologischen Papyri basieren auf dem reichen Fundus der Jenseitsliteratur des Neuen Reiches - wie Totenbuch, Unterwelts- und Himmelsbücher -, der in ihnen durch stark symbolische Illustrationen⁴, denen gegenüber der Text zurücktritt, weiterentwickelt wird. Daneben zeigen sich bisher unbekannte verdichtete, bildliche mythologische Konzeptionen und magische Formeln. Der Aufbau der Bilderreihe und der Textstücke erfolgt in den Papyri von rechts nach links.

In der Regel beginnen die Mythologischen Papyri mit der Szene, in der der Verstorbene mit Opfergaben oder in anbetender Gestalt im Jenseits vor dem thronenden Osiris steht. Danach folgen in unterschiedlicher Reihenfolge Szenen der Einbalsamierung (17, 22), der Übersetzung am Jenseitsstrom, der Reinigung und des Jenseitsgerichts (9, 15, 17, 19). Andere bekannte Motive wie der Feuersee (8, 12, 15, 17, 18, 25), die Baumgöttin (8, 9, 16), das Leben im Binsengefilde (1) und zahlreiche Barkendarstellungen ergänzen die illustrierten Papyri.

Da die Mythologischen Papyri hauptsächlich zu dem Zweck angefertigt worden sind, den Toten am Zyklus der Sonne partizipieren zu lassen und ihm dadurch zu "ewigem Leben" zu verhelfen, dominiert in ihnen die Darstellung des zyklischen Sonnenlaufes, die vielfach von Nut-Bildern (8, 9, 11, 19, 26) oder anderen kosmischen Szenen begleitet wird, die gleichfalls die immerwährende Regeneration des Toten unterstützen sollen und wertvolle bildliche Informationen über das Weltbild des damaligen Ägypten geben.

Am Ende der Mythologischen Papyri wird des öfteren der Eingang zur Unterwelt wiedergegeben, symbolisiert durch die Hathor-Kuh, die aus dem Westgebirge austritt (vgl. Vignette zu Tb 186); in anderen Papyri erscheinen dafür Illustrationen, die das "Wiederaufleben" des Toten beschreiben.

Von diesen eigentlichen Mythologischen Papyri, die besonders die Tradition der Vignette des Totenbuches aufgenommen haben, unterscheiden sich diejenigen, die sich eindeutig auf das Amduat beziehen lassen. Neben der traditionellen Osiris-Szene ist meistens eine zu finden, die in der Hauptsache das Schlußbild des Amduat mit seiner Symbolik wiederaufnimmt. Die Papyri von Djed-Khonsu-ius-ankh und Khons-mes werden von Piankoff als Aker-Papyri bezeichnet. Auf ihnen zeigen sich in veränderter Form Fragmente aus dem Buch von der Erde.

Die Mythologischen Papyri stehen in der Tradition der Illustrierung von Totentexten, die zögernd bei den Sargtexten einsetzt und sich besonders komplex im Neuen Reich entwickelt, um in diesen Papyri zu einer letzten Blüte zu gelangen. Die bildlichen Informationen stehen nicht mehr gleichwertig zum Textgehalt, sondern in Umkehrung der bisherigen Entwicklung erläutern einige Textzeilen die dominanten symbolischen Illustrationen.

4 Vgl. N.Rambova, "The Symbolism of the Papyri", in: Piankoff/ Rambova, *Myth. Papyri*, 29-65.

Hiermit wird ein Prozeß zum Abschluß gebracht, an dessen Anfang u.a. das Zweiwegebuch als Bild-Text-Komposition in den Sargtexten steht. In den letzten Ausläufern der Jenseitsbücher kann man wiederum eine gegenläufige Tendenz beobachten, die erneut den Text in den Vordergrund stellt.

2.7. Ausläufer der Jenseitstexte

2.7.1. Das Buch vom Atmen

Mit dem "Buch vom Atmen" (*šꜥt-n-snsn*), ägyptischer Originaltitel, werden zwei Totentextfassungen bezeichnet, die ab der Spätzeit dahin tendieren, an die Stelle des Totenbuches zu treten.¹ Von den Ägyptern selbst werden zwei Bücher unterschieden, von denen das erste², als dessen Verfasserin Isis angesehen wird, einen relativ kurzen und einheitlichen Text hat. Das zweite³, besser ausgearbeitet, umfaßt sechs Kapitel und wird Thot zugeschrieben. Es sind zahlreiche Kopien auf Papyri erhalten, die auf der Rückseite einen Vermerk aufweisen, an welcher Stelle der Mumie der Papyrus abgelegt werden soll.

Laut eines demotischen Berichtes soll das Buch vom Atmen durch einen Priester von den Mumienbinden Psametis II. (26. Dyn.) abgeschrieben worden sein⁴, doch lassen sich die erhaltenen Papyri des ersten Buches nicht über die 30. Dyn. (380-342) hinaus nachweisen, die des zweiten Buches datieren aus dem 2. und 1. Jh. v.u.Ztr. Beide Fassungen lehnen sich stark an die wichtigen Kapitel des Totenbuches an, im besonderen zeigt sich der Einfluß der thebanischen Amun-Religion: Amun als "Allherr" und im Besitz des Lebensatems, daher der Name des Buches, verhilft dem Toten zu einem erneuten Leben.

Im Buch vom Atmen steht erneut der Sonnenzyklus im Vordergrund, der Verstorbene durchreist als Osiris-Re den Leib der Himmelsgöttin Nut und vollendet nach der erfolgreichen Überwindung der Gefahren des Jenseits seine Rundreise in der Dat. Dort bekommt er von Amun den Lebensatem verliehen und wird von Nut als lebender *B3* in die Welt gelassen.

In komprimierter Form gibt das Buch vom Atmen die wesentlichen Inhalte wieder, die sich in den Jenseitstexten entwickelt haben. Charakteristisch ist nun die Einheitsform Osiris-Re, die nicht mehr - wie noch zu Anfang des Neuen Reiches - komplementär zueinander stehen; allerdings hat sich die Bildung einer einheitlichen Gestalt seit dem Amduat immer stärker abgezeichnet.

1 LÄ I, 524. Das Totenbuch wird dadurch aber nicht ersetzt. Lit.: J.C. Goyon: *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte. Le rituel de l'embaumement, le rituel de l'ouverture de la bouche, les livres des respirations*. Paris 1972.

2 Z.B. Papyrus Louvre N 3284.

3 Z.B. Papyrus Louvre N 3148.

4 J.Leipoldt/S.Morenz: *Heilige Schriften*. Leipzig 1953, 28-30.

2.7.2. Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit

Als letzter Vertreter der Jenseitsbücher besitzt "Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit" (*md3t-n[t]-zbb-nhh*), ägyptischer Originaltitel, keinerlei bildliche Beigaben mehr. Dieser Totentext stammt aus der Ptolemäerzeit (323/05-30) und liegt in einer Langfassung (Papyrus Leiden T 32⁵) und einer Kurzfassung (Papyrus Wien 29⁶, Papyrus Berlin 3044, Stele Vatikan 128 a⁷, Stele Kairo JE 44065⁸) vor. Wie das Buch vom Atmen wird das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit in der griechisch-römischen Zeit gelegentlich anstelle des Totenbuches benutzt, hat aber längst nicht dieselbe Verbreitung gefunden wie jenes. Die Langfassung scheint gleichfalls einen thebanischen Ursprung zu besitzen.⁹

Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit zeigt in einem besonderen Ausmaß die Tendenz, den Verstorbenen am Besuch zahlreicher Festriten und Kultstätten in Ägypten teilhaben zu lassen.¹⁰ Die Jenseitstopographie wird mit der Diesseitstopographie identifiziert, wodurch dieser Totentext teilweise zu den Ursprüngen altägyptischer Jenseitsvorstellungen zurückkehrt: wie in den Pyramidentexten tritt eine enge kultische Anbindung in den Vordergrund. Gleichzeitig bedeutet diese Identifikation die Erklärung Ägyptens zum "Land der Götter" schlechthin, Diesseits und Jenseits sind kaum mehr voneinander zu unterscheiden. Ein letzter Beweis für den ausschlaggebenden Einfluß der Topographie des Diesseits auf die Ausformung des altägyptischen Jenseits. Trotzdem darf natürlich nicht übersehen werden, daß das Leben nach dem Tode andere Qualitäten hat als das Leben vor dem Tode, allerdings unter der Voraussetzung der Befriedigung aller körperlichen Bedürfnisse und Funktionen auch im Jenseits.

Damit wird die Darstellung der Tradition der einschlägigen Totentexte beendet. Ihre Tradierung weist in sich divergierende Entwicklungen auf, die zum Verständnis des Zweiwegebuches von ausschlaggebender Bedeutung sind. Im nächsten Kapitel folgt nach Quellenlage und Geschichte der Erforschung die Herausarbeitung der Jenseitstopographie des Zweiwegebuches im Gesamtzusammenhang der Jenseitsüberlieferungen Altägyptens.

5 B.H.Stricker, "De Egyptische mysterien. Pap. Leiden T 32", OMRO 31 (1950), 45-63; 34 (1953), 13-31; 37 (1956), 49-67.

6 E.Ritter von Bergmann: Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit, SAWW 86 (1877), 369-412.

7 Wreszinski, ZÄS 45 (1908), 111-122.

8 Daressy. RecTrav 36 (1914), 73-82.

9 LÄ II, 54.

10 In der LF werden 39 thebanische, 39 abydenische und 789 memphitische Feste aufgezählt. Deshalb wertet J.Assmann das Buch als "ein einzigartiges Dokument spätäg. religiöser Topographie". LÄ II, 55.

Historische Übersicht über die Entwicklung der altägyptischen Totentexte:

ALTES REICH, 2635-2135

5.Dyn. 2450-2290

Pyramidentexte

(seit dem Ende der 5.Dyn. mit König Unas)

König Unas, 2310-2290

ERSTE ZWISCHENZEIT, 2134-1991

Sargtexte

(seit dem 21. Jhdt.)

Spruchtitel, einzelne Illustrationen

Zweiwegebuch

(CT VII, 1029-1195)

Illustrierte Spruchfolgen

MITTLERES REICH: 1991-1650

12.Dyn., 1991-1785

Mitte der 12.Dyn. CT und Tb-Redaktion

ZWEITE ZWISCHENZEIT, 1650-1544/41

17.Dyn., 1650-1544/41

Tb (vereinzelt Auftreten)

NEUES REICH, 1554/51-1080

18.Dyn., 1554/51-1305

Totenbuch

(um 1450 zusammengestellte Sprüche mit Vignetten)

Unterweltsbücher

Neugestaltung des Königsgrabes

Amenophis I., 1529-1508

Thutmosis I., 1508-1493

Amduat

Haremhab, 1332-1305

Pfortenbuch

Totenbuch-Tradition

Unterweltsbücher-Tradition

19.Dyn., 1305-1196

Merenptah, 1224-1214

Höhlenbuch

Himmelsbücher:

(treten neu zu den Unterweltsbüchern seit der 19.Dyn.)

20.Dyn., 1196-1080

Nut-Bild

Ramses VI., 1152-1145

Buch von der Erde

Buch von der Nacht

Buch vom Tag

DRITTE ZWISCHENZEIT, 1080-714

21.Dyn., 1080-946

Mythologische Papyri
(Blütezeit der Illustrationen,
vereinzelte Beischriften)

SPÄTZEIT, 713-332

30.Dyn., 380-342

Buch vom Atmen

ÄGYPTEN UNTER GRIECHISCHER UND RÖMISCHER HERRSCHAFT, 332 BC-395 AD

Ptolemäerzeit, 332-30 BC

*Buch vom Durch-
wandeln der
Ewigkeit*

röm.Herrschaft, 30 BC-395 AD

3. Das Zweiwegebuch

3.1. Quellenlage

Das Zweiwegebuch als einen Teil der Sargtexte läßt sich auf 18 publizierten und vier unpublizierten Särgen - in der Regel auf dem Sargboden¹ - identifizieren, die sämtlich aus der Nekropole El-Berscheh von Hermopolis (Hermupolis magna) im mittelägyptischen Hasengau kommen, obwohl die Sargtexte sonst aus verschiedenen Orten Ägyptens stammen.

Der Fundort der Särgen, die Nekropole El-Berscheh, liegt gegenüber von Mallawi am Ostufer² des Nils im Wadi Deir en-Nachleh, das selbst in östlicher Richtung verläuft. Schon im Alten Reich wird El-Berscheh als Nekropole genutzt: auf der Nord- und Südseite des Felsentales finden sich Gräber, die wahrscheinlich nicht älter als die 6. Dyn. sein können.³ Danach ließen sich die Fürsten des Hasengaus (6. Dyn. bis zum Ausgang des Alten Reiches) weiter südlich, aber auch am Ostufer des Nils, in Schech Said, begraben. In der Folgezeit werden die Felsgräber in El-Berscheh in den Nordhängen zu Beginn des Wadi Deir en-Nachleh für die Gaufürsten und Hofleute des 15. oberägyptischen Hasengaus (*Wnt*) angelegt.⁴ Das älteste der Gräber wird ca. 40 Jahre vor Beginn der 12. Dyn. datiert⁵, die späteren fallen in die 12. Dyn., gehören also in das Mittlere Reich.

Die Datierung und Identifikation der 10 Berscheh-Gräber läßt sich deshalb nicht genau bestimmen, weil die einzelnen Gräber als Steinbrüche benutzt

1 B 2 Bo ist eine Ausnahme.

2 Nicht auf dem Westufer, wie J. Janssen in JEOL 15 (1957-58), 71 behauptet.

3 H. Brunner: Die Anlagen der ägyptischen Felsgräber bis zum Mittleren Reich. Glückstadt 1936, 64.

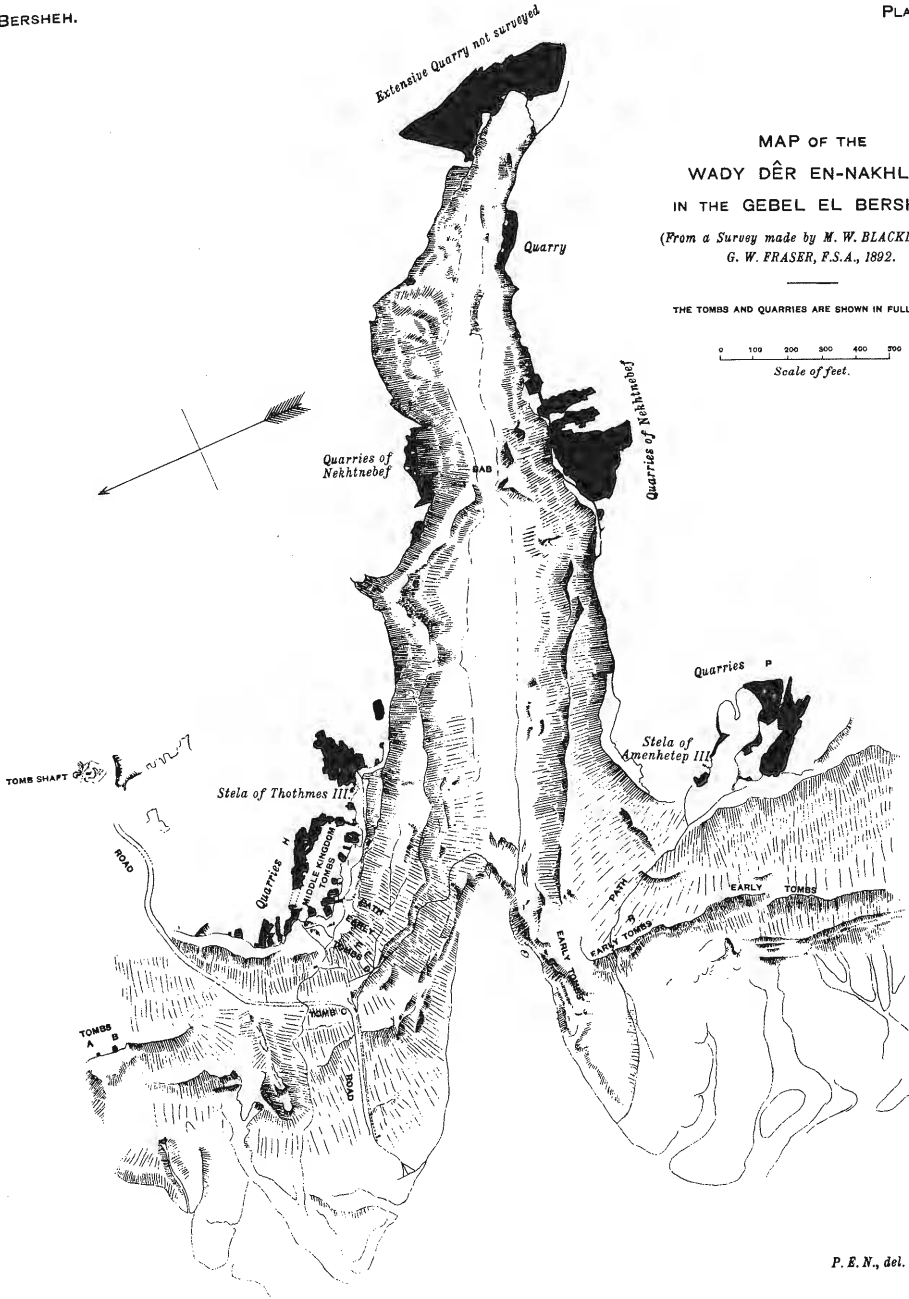
4 Die Gräber sind veröffentlicht in Griffith, F.L./Newberry, P.: El Bersheh I-II (Archaeological Survey of Egypt, Vol. 3-4). London 1895. *Bersheh I* besteht aus der Publikation des größten und am besten erhaltenen Berscheh-Grabes von Thothotep II.; *Bersheh II* enthält die Gräber 1, 3-10. Übersichtstafel des Wadi Deir en-Nachleh in *Bersheh II*, pl.2. Verzeichnis der einzelnen Gräber in *Bersheh II*, pl. 3.

5 Brunner, *Felsgräber*, 64; R. Anthes: Die Felseninschriften von Hatnub. Leipzig 1928, 101ff.

MAP OF THE
WADY DÊR EN-NAKHLEH
IN THE GEBEL EL BERSHEH.
(From a Survey made by M. W. BLACKDEN and
G. W. FRASER, F.S.A., 1892.)

THE TOMBS AND QUARRIES ARE SHOWN IN FULL BLACK.

0 100 200 300 400 500
Scale of feet.



P. E. N., del.

Abb.1

Map 2: The Necropolis of Bersheh

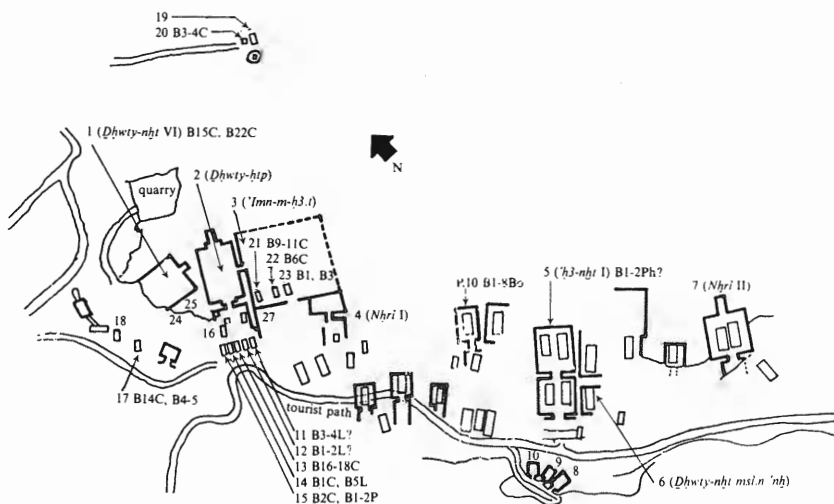


Abb. 2

worden und zusätzlich infolge eines Erdbebens teilweise zusammengestürzt sind. Obwohl die Grabanlagen stark zerstört sind, lassen sich folgende Daten (Name/Titel/Familienmitglieder/Datierung) gewinnen:

Grab 1 Thotnacht VI. (*Dḥwtj-nḥt*); "Großes Oberhaupt des Hasengaues" (*Ḥrj-tp ʿ3 n Wnt*); Vater: *Nḥri* (II.), Mutter: *S3t-ḥd-ḥtp*, Bruder: *Imn-m-ḥ3t*; Jahr 31 von Sesostri I. (Hatnub Graf. 49).⁶

Grab 2 Thothotep II. (*Dḥwtj-ḥtp*); "Großes Oberhaupt des Hasengaues"; Vater *K3j*, Mutter: *S3t-ḥpr-k3*, Frau: Hathorhotep; lebt unter Amenemhet I. bis Sesostri III. (Hatnub Tf. 8, Inschrift XIII).⁷

Grab 3 Thot-em... (*Dḥwtj-m...*), Zuordnung umstritten; "Großes Oberhaupt des Hasengaues"; ältester Sohn: Sep (*Sp*), "königlicher Schreiber" (*Sš-nsḡ*), weitere Söhne: *Dḥwtj-ḥtp*, "Vorsteher der Siegler", *lh3* und *ḥ3-nḥt*, Frau: *W3d-k3w-s*; undatiert.⁸

6 *Bersheh II*, 17-26; Brunner, *Felsgräber*, 66; Anthes, *Hatnub*, 99f.; G. Roeder: *Hermopolis 1929-1939*. Hildesheim 1959, 80. H.O. Willems, "The Nomarchs of the Hare Nome and Early Middle Kingdom History", *JEOL* 28 (1983-1984), 83ff.

7 *Bersheh I*; Brunner, *Felsgräber*, 66; Anthes, *Hatnub*, 99f.; Roeder, *Hermopolis*, 80; PM IV, 179 (vgl. Anm.18); Willems, "Nomarchs", 83ff.

8 *Bersheh II*, 27-28; Anthes, *Hatnub*, 100; Roeder, *Hermopolis*, 80, sieht in Thot-em-[het] einen vermutlichen Sohn von Thothotep II. Verwandtschaftliche Be-

Grab 4 Neheri I. (*Nḥrj*); "Großes Oberhaupt des Hasengauges"; Mutter: *Kmj*, Vater: Thotnacht, Söhne: Kay und Thotnacht; Datierung umstritten.⁹

Grab 5 Ahanacht (*cḥ3-nḥt*); "Großes Oberhaupt des Hasengauges", "Großer Priester des Thot" (*wcḥ-c3 n Dḥwtj*); Vater: Thotnacht; vor der 12. Dyn.¹⁰

Grab 6 Thotnacht (*Dḥwtj-nḥt*); Mutter Anch... (*cḥ...*); undatiert.¹¹

Grab 7 Neheri (II.) (*Nḥrj*); "Graf" (*Ḥ3ty-c*), "Großer Priester des Thot"; Vater: *K3j*, Frau: *S3t-ḥḏ-ḥtp*, Söhne: Thotnacht VI. (Grab 1) und *Imn-m-ḥ3t*; Sesostri I.¹²

Grab 8 Iha (*Iḥ3*); "Vorsteher des königlichen Harems" (*Mr-ipt nsḡ*); vor der 12. Dyn.¹³

ziehungen scheinen in der Tat bestanden zu haben, da unter den Gabenbringern in seinem Grab (*Bersheh I*, pl. XXVII) ein Thothotep, Sohn des Sep und der *W3ḏ-k3w-s*, sowie *Iḥ3* und Ahanacht erscheinen. Thothotep, Sohn des Sep, trägt denselben Titel "Vorsteher der Siegler" wie Thothotep aus Grab 3. Laut Roeder, op.cit., soll Sep mit Sepi von B 1 C identisch sein. Griffith und Newberry, *Bersheh II*, 27-28, haben das Grab 3 dem königlichen Schreiber *Sp* zugeordnet, was nach den fragmentarisch erhaltenen Inschriften nicht eindeutig möglich ist. E. Brovarski ("Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom", FS D.Dunham, Boston 1981, 23) kommt zu einem völlig anderen Ergebnis. Da Kamal (ASAE 2, 1901, 17-33) den Sarg von Amenemhet (B 9 C, CGC 28094), der weiter unten besprochen wird, auf dem Boden eines Schachtes in dem steinbruchartigen Grab 3 gefunden hat, liegt die Vermutung nahe, diesen Amenemhet zum Besitzer des Grabes 3 zu machen. *Dḥwtj-m...* soll als *Dḥwtj-m [wḏ^c-ḥt]* gelesen werden und ein Beiwort des Wesirtitels sein.

9 *Bersheh II*, 29; Brunner, *Felsgräber*, 66; Anthes, *Hatnub*, 92ff.; R. Anthes, "Die zeitliche Ansetzung des Fürsten *Nḥrj I.* vom Hasengau", ZÄS 59 (1924), 100-108. *Nḥrj* bezeichnet sich als "Sohn des Thot". Willems, "Nomarchs", 81ff.

10 *Bersheh II*, 30-35; Brunner, *Felsgräber* 64f.; Anthes, *Hatnub*, 101f., vermutet in ihm einen Zeitgenossen *Ḥtj*'s II. von Siut (König *Mrj-k3-Rc*); Roeder, *Hermopolis*, 78. Willems, "Nomarchs", 81ff.

11 *Bersheh II*, 36; Roeder, *Hermopolis*, 78, sieht ihn als Vater von Ahanacht (Grab 5) an.

12 *Bersheh II*, 37; Brunner, *Felsgräber*, 66; Anthes, *Hatnub*, 100f.; Roeder, *Hermopolis*, 80; Willems, "Nomarchs", 84.

13 *Bersheh II*, 38-41; Brunner, *Felsgräber*, 65; Roeder, *Hermopolis*, 77.

Grab 9 *Hnm(?)*-*nht*; vor der 12. Dyn.¹⁴

Grab 10 Thotnacht (*Dḥwtj*-*nht*); vor der 12. Dyn.¹⁵

Die Inhaber der Gräber 8-10 haben sich "zu Füßen" ihres Herrn Ahanacht (Grab 5), dessen Name sogar über der Grabfassade steht, bestatten lassen, wie aus einer Inschrift aus Grab 8 (Iha) hervorgeht: "Ich habe das Grab in der Nekropole angelegt zu Füßen meines Herrn, der mich lobte, damit der Diener nicht fern sei von dem, der (ihm) seine Nahrung gab."¹⁶

Von diesen zehn Gräbern kommt besonders Grab 2, dessen Besitzer vermutlich der Sarginhaber von B 5 C (s.u.) gewesen ist, für diese Untersuchung in Frage; allerdings werden einige der anderen Grabbesitzer als Familienangehörige von Berscheh-Sarginhabern für die Datierung von Bedeutung sein.

Die Felsgräber am Ostufer des Nils in El Berscheh bestehen aus einer bzw. zwei Felskammern; der Sarg ist in einer ausgehobenen Grube auf dem Boden beigesetzt worden. Die Scheintür - als traditionelles Element des Grabbaues versinnbildlicht eine geschlossene Türe in der Wand den Zugang des Toten zur Außenwelt - befindet sich zum Teil auf der linken Seite des rückwärtigen Raumes und liegt somit in westlicher Richtung, die damit auch in die Grabarchitektur einbezogen wird. Bei den frühen Gräbern ist die Mittelachse noch nicht ausgeprägt, die ein Charakteristikum der späteren bildet. Das am besten ausgestattete Grab, mit zwei Palmsäulen als "Antenportal", ist Grab 2, in dessen farbiger Dekoration die Malerei des Mittleren Reiches ihren Höhepunkt erreicht haben soll.¹⁷

Unterhalb der großen Felsgräber im Wadi finden sich zahlreiche "pit tombs", Schachtgräber, die zu einer Grabkammer hinunterführen, aus der die meisten der Berscheh-Särge mit dem Zweibegebuch stammen.¹⁸ Den Gräbern sind teilweise - wie den größeren Felsengräbern - Gaufürsten von Hermopolis, aber auch hohe "Beamte" und weitere Angehörige der Gaufür-

14 Dieses Grab wurde offensichtlich nicht fertiggestellt. *Bersheh II*, 42; Brunner, *Felsgräber*, 65.

15 *Bersheh II*, 43-46; Brunner, *Felsgräber*, 65; Roeder, *Hermopolis*, 78.

16 *Bersheh II*, pl. 21, 13f.; zit. nach Brunner, *Felsgräber*, 27.

17 LÄ I, 712.

18 Grabungsberichte mit Lageplänen bei: Daressy, "Fouilles de Deir el Bircheh", ASAE 1 (1900), 17-43; Kamal, "Fouilles à Déir-el-Barshé", ASAE 2 (1901), 14-43; Kamal, "Rapport sur les fouilles exécutées à Deir-el-Barshé", ASAE 2 (1901), 206-222; Kamal, "Fouilles à Deir el Barché", ASAE 3 (1902), 276-282. Zusätzlich sind die gesamten Grabanlagen in Berscheh erfaßt in: Porter, B./Moss, R.L.B.: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*. Vol. IV. Lower and Middle Egypt. Oxford 1934 (= PM IV), 177-187.

stenfamilien, zuzuordnen. Aufgrund archäologischer und philologischer Daten sind in der Regel die Schachtgräber in die erste Hälfte der 12. Dyn. zu datieren.¹⁹

In der Sargtextedition von A. de Buck sind insgesamt 28 Außen- und Innensärge aus El Berschah bearbeitet worden. 18 Särge, drei davon ohne Kartenteil und Abbildungen, werden in Vol. VII der *Egyptian Coffin Texts*²⁰ als Quellen des Zweibegebuches publiziert. In seiner Rezension zu CT VII erwähnt T.G.Allen weiteres unpubliziertes Material (4 Quellen) zum Zweibegebuch, das nicht in der Edition berücksichtigt worden ist; "Examples are B 6 C 346-99, illegible portions of CT 1038-88; B 10 und 15 C bottoms, illegible portions of CT 1029-1130; and B 16 C 237-321, portions of CT 1029-96 'all too corrupt to be worth copying'... Nor was B 17 C bottom, with portions of 1029-1130, for its texts too were 'très incorrects et négligés'."²¹

19 D. Bidoli: Die Sprüche der Fangnetze in den Altägyptischen Sargtexten. Glückstadt 1976, 22ff.; W. Schenkel: Frühmittelägyptische Studien. Bonn 1962, 123.

20 A. de Buck: The Egyptian Coffin Texts. Vol. VII. Texts of Spells 787-1185. Chicago 1961 (= CT VII). Zur allgemeinen Editions-geschichte der Sargtexte, vgl. Anm.3 zu 2.2., S.18.

21 JNES 22 (1963), 136, also B 10 C, B 15 C, B 16 C und B 17 C. Lesko berichtet in JAOS 91 (1971), 30, von einem weiteren Zweibegebuch in Leiden. Diese Information trifft nicht zu: Bei dem Sarg in Leiden handelt es sich zwar auch um einen Holzsarg (von Istweret) aus Mittelägypten, der Ende der 11. Dyn., Anfang der 12. Dyn. datiert wird und auf seinem Boden hellblaue Kanäle aufweist, aber die Illustration wird von Sargtextspruch 397 begleitet, mit der Anweisung, dem Toten ein Fährboot zur Verfügung zu stellen (vgl. CT V 75). H.D. Schneider/M.R. Raven: De Egyptische Oudheid. Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. s-Gravenhage 1981, 59. Allerdings lohnt es sich bestimmt, die Bild-Text-Komposition genauer zu untersuchen. Es wäre immerhin die 5. Bild-Text-Komposition der Sargtexte!

Übersicht der 22 (18 + 4) Quellen zum Zweiwegebuch²²:

(Editionsbezeichnung/Sarginhaber mit Personaldaten/Standortnummer)

- 1) B 1 Be - Sargboden des Sen (*Sn*)²³ - Berlin 14 385
- 2) B 1 Bo - Außensarg von Thotnacht V. (*Dḥwtj-nḥt*)²⁴,
Vater *Nḥrj I.* - Boston 20.18822-27
- 3) B 2 Bo - Innensarg von Thotnacht V.²⁵ - Boston 21.962-63
- 4) B 4 Bo - Innensarg von Thotnacht (fem.)²⁶, Frau von
Thotnacht V., "Prinzessin"
(*irt-p^{ct}/ḥkryt-nsw*) - Boston 21.966-67
- 5) B 1 C - Außensarg Von Sepj (*Spj*)²⁷, "General"
(*imy-r3 mšc*) - CGC 28 083
- 6) B 3 C - Innensarg der Frau Sat-hedi-hotep (*S3t-ḥd-ḥtp*)²⁸,
- CGC 28 085
- 7) B 4 C - Außensarg der Frau Sat-hedi-hotep²⁹, - CGC 28 086

22 Nach CT VII, IX-X. Zur Erklärung der folgenden Abkürzungen bei den Särgen:
B = Berscheh (Fundort); Standorte: Be = Berlin, Bo = Boston, C = Cairo, L =
London, P = Paris; CGC = Gatalogue général du Musée du Cairo; B.M. = British
Museum.

23 PM IV, 187. Zuerst publiziert von Schack-Schackenburg: Das Buch von den zwei
Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch). Leipzig 1903. ZÄS 46, 77-81. GM 62
(1983), 82; H. Willems: *Chests of Life*. Leiden 1988, 78.

24 PM IV, 179. Nach dieser Angabe soll der Sarg aus der Grabkammer von
Thotnacht VI. (Grab 1) stammen. Hier liegt ein Irrtum vor, vgl. Bidoli, *Sprüche
der Fangnetze*, 22. Lit.: D. Dunham, "The Tomb of Dehuti-Nekht and his Wife",
BMFA 19 (1921), Nr.114; D. Dunham/W.S. Smith, "A Middle Kingdom painted
Coffin from Deir El Bersheh", *Studi in memoria di Ippolito Rosellini I*, Pisa 1949,
263-268 und OIM photos. 12089, 25366-75. Der Sarg muß dem Gaufürsten
Thotnacht V., dem Sohn und Nachfolger Neheri's I. zugeordnet werden. E.
Terrace: *Egyptian Paintings of the Middle Kingdom: The Tomb of Djehuty-
nekht*. New York 1968. Willems, *Chests of Life*, 70f.

25 OIM photos. 25350-65.

26 OIM photos. 12415-18, 25307, `09-11, 13-33. T.G. Allen: *Occurrences of Pyramid
Texts*. Chicago 1950, 14ff. Willems, *Chests of Life*, 70.

27 PM IV, 183. Daressy, ASAE 1 (1900), 28, 32-40. OIM photos. 10338: 1-50. P. Lacau:
Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. CGC 28001-28126. Vol. I (1904), 170-
199. Tf. XI, XXI, LV. Vol. II (1906) (= Lacau, *Sarcoph.* I-II). Willems, *Chests of
Life*, 75-77.

28 PM IV, 185. Daressy, ASAE 1 (1900), 20f. Lacau, *Sarcoph.* I, 201-221, Tf. XI,
XXVI, LVI. OIM photos. 10341: 1-31. Willems, *Chests of Life*, 74.

29 PM IV, 184. Daressy, ASAE 1 (1900), 20f. Lacau, *Sarcoph.* I, 222-237. OIM photos.
10342: 1-25. Willems, "Nomarchs", 93f.

- 8) B 5 C - Innensarg von Thothotep (*Dḥwtj-ḥtp*)³⁰, "königlicher Archivschreiber (*Sš-ꜥ n nsw*) und "Sargschreiber" (*Sš-hn*)
- Cairo JdE 37566
- 9) B 6 C - Sarg von Ahanacht (*ḥ3-nḥt*)³¹, usurpiert von Kay (*K3y*) und Thotnacht (fem.) - CGC 28 094
- 10) B 9 C - Mittelsarg von Amenemhet (*Imn-m-ḥ3t*)³², "Graf" (*Ḥ3ty-ꜥ*), Bruder: Thotnacht VI. - CGC 28 091
- 11) B 12 C - Innensarg des Iha (*Iḥ3*)³³, "Großer Priester" (*wꜥb-ꜥ3*) - CGC 28 089
- 12) B 13 C - Außensarg des Iha³⁴ - CGC 28 090
- 13) B 1 L - Innensarg des Gua (*Gw3 šri*)³⁵, "Oberarzt" (*Wr swnw*) - B.M. 30 840
- 14) B 2 L - Außensarg des Gua³⁶ - B.M. 30 839
- 15) B 3 L - Innensarg des Sen (*Sn*)³⁷, "Oberarzt" (*Wr swnw*) - B.M. 30 842
- 16) B 4 L - Außensarg des Sen³⁸ - B.M. 30 841
- 17) B 1 P - Außensarg des Sepi (*Spj*)³⁹, "Haushofvorsteher" (*imy-r3 pr*) - Louvre E 10779 A
- 18) B 2 P - Innensarg des Sepi⁴⁰ - Louvre E 10779 B

Von de Buck nicht als Quellen zum Zweibegebuch benutzt:

- 19) B 10 C - Außensarg von Amenemhet⁴¹ (wie B 9 C) - CGC 28 092

30 PM IV, 185. Kamal, ASAE 3 (1902), 278-280. OIM photos. 10359: 1-30. Willems, *Chests of Life*, 77.

31 PM IV, 184. Kamal, ASAE 2 (1901), 35f. Lacau, *Sarcoph.* I, 65-70, Tf. XXIX. OIM photos. 10369: 1-45. Willems, "Nomarchs", 93f. Willems, *Chests of Life*, 72.

32 PM IV, 184. Kamal, ASAE 2 (1901), 24-28. Lacau, *Sarcoph.* I, Tf. XIII, XXVIII; II, 37-50. Willems, *Chests of Life*, 74f.

33 PM IV, 185. Lacau, *Sarcoph.* I, Tf. XII, XXIII, LVII; II, 20-37. OIM photos. 10374: 1-29. Willems, *Chests of Life*, 78f.

34 PM IV, 185. OIM photos. 10377: 1-26.

35 PM IV, 187. *British Museum. A Guide to the First and Second Egyptian Rooms.* London 1904, 58f.; *British Museum. A Guide to the First, Second and Third Egyptian Rooms.* London 1924, 45, pl. II. Daressy, ASAE 1 (1900), 42. OIM photos. 20212-54. Willems, *Chests of Life*, 76.

36 PM IV, 187. *British Museum* (1904), 47; (1924), 42f. OIM photos. 20260-98.

37 PM IV, 187. *British Museum* (1904), 58; (1924), 44. OIM photos. 26034-56.

38 PM IV, 187. *British Museum* (1904), 48f.; (1924), 43.

39 Unveröffentlicht. Daressy, ASAE 1 (1900), 26. OIM photos. 12087: 1-8. JEA 63, pl. XVII. Willems, *Chests of Life*, 75-77.

40 Unveröffentlicht. Daressy, ASAE 1 (1900), 26. PM IV, 185.

41 PM IV, 184. Lacau, *Sarcoph.* II, 51-63. Kamal, ASAE 2 (1901), 20-24, 32. Enthält unleserliche Texte der Sprüche 1029-1131, L. Lesko: *Index of Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins.* Berkeley 1979, 33.

- 20) B 15 C - Mittelsarg von Thotnacht⁴² (*Dḥwtj-nḥt*), "Graf"
(*H3ty-c*) - CGC 28 123
- 21) B 16 C - Außensarg von Nefri (*Nfrj*)⁴³, "Oberhaushofvorsteher"
(*imy-r3 pr wr*) - CGC 28 088
- 22) B 17 C - Innensarg des Nefri⁴⁴ - CGC 28 087

Die 22 Innen- und Außensärge aus Holz⁴⁵ bilden die greifbaren Quellen des Zweiwegebuches. Diesen sind insgesamt 14 Personen zuzuordnen; da zusätzlich ein Sarg (B 6 C) usurpiert worden ist, kommen 2 weitere hinzu (=16).

Das Zweiwegebuch setzt sich in der Sargtextedition (Vol. VII) aus den Sprüchen 1029-1185 (VII 252-521)⁴⁶ zusammen, wobei man in zahlreichen Fällen davon ausgehen muß, daß die Bezeichnung "Spruch" nicht zutrifft: "The spells of these bottoms are not always spells. In the case of short titles, names etc., several items have been collected in one 'spell' in order to avoid a waste space. The order of the spells has been taken as far as possible from sources B 4 Bo and, in a lesser degree, B 1 Bo, which give a continuous text, not arranged in the form of a plan, being without vignettes."⁴⁷

Ein besonderes Charakteristikum des Zweiwegebuches bildet die Karten-sektion mit den zwei Wegen, die ungefähr ein Viertel der Gesamtfläche umfaßt und sich auf 16 Berscheh-Särge⁴⁸ findet. Die übrigen Särge enthalten

42 PM IV, 185. Kamal, ASAE 2 (1901), 217-221. OIM photos. 10378: 1-17. Enthält unleserliche Texte der Sprüche 1029-1130, Lesko, *Index*, 36.

43 PM IV, 184. Lacau, *Sarcoph.* I, Tf. XXVII; II, 10-19. Daressy, ASAE 1 (1900), 40f. OIM photos. 10339: 1-23. Enthält unleserliche Texte der Sprüche 1029-1096, Lesko, *Index*, 36. GM 28, 35-44. Willems, *Chests of Life*, 75-77.

44 PM IV, 184. Lacau, *Sarcoph.* I, Tf. XII: II, 1-9. Daressy, ASAE 1 (1900), 40f. OIM photos. 10340: 1-34 und 11348-49. Enthält unleserliche Texte der Sprüche 1029-1130, Lesko, *Index*, 37. Diese vier nicht in CT VII aufgenommenen Quellen sind von der textlichen Seite her unbrauchbar, allerdings hat sich die Bild-Komposition des Zweiwegebuches in der LF auf B 17 C gut erhalten. Da inzwischen Photos darüber vorliegen, läßt sich dieser Sargboden zur Untersuchung verwenden: J.M.A. Janssen, "De Bodem van Sarcofaag Cairo 28087", JEOL 15 (1957-58), 71-73, pl. IV-XII.

45 "Doppelsärge aus Holz sind im AR noch selten, im MR jedoch häufiger anzutreffen." LÄ V, 430.

46 Häufig wird direkt nach CT VII zitiert, z.B. VII 252 (die Seitenzahl) a-b gibt den ersten Satz des Spruches 1029, die Anfangsworte des Zweiwegebuches: "Zittern fällt auf den östlichen Himmelshorizont, auf die Stimme der Nut hin, wenn sie die Wege für Re, vor dem Großen, bahnt, daß er herumgehen möge".

47 CT VII, XVI.

48 B 1 C, B 3 C, B 4 C, B 9 C, B 12 C, B 13 C, B 2 Bo, B 1 L, B 2 L, B 3 L, B 2 P, B 4 L, B 1 Be, B 5 C und B 1 P. Die 15 Durchzeichnungen hiervon sind CT VII als

die entsprechenden Sprüche ohne das Bildprogramm des Zweiwegebuches.⁴⁹

Man unterscheidet beim Zweiwegebuch eine Langfassung (LF) von einer Kurzfassung (KF): die LF⁵⁰ umfaßt die Spruchgruppen 1029-1130 (CT VII 252-471), der Kartenteil befindet sich in der oberen Hälfte; die Spruchgruppen 1131-1185 (CT VII 472-521) sowie Spruch 513 (CT VI 101) und Spruch 577 (CT VI 192-193) bilden die KF⁵¹, die die Karte in der unteren Hälfte aufweist. Ein Sarg (B 4 L) gibt eine Komposition beider Fassungen mit jeweils einer Kartensektion in der oberen und unteren Hälfte.

Lesko⁵² hat aufgrund einer Formanalyse des Zweiwegebuchtextes die beiden Fassungen weiter differenziert. Demnach existieren vier Versionen (A, A-B, B und C): *Version A*⁵³ entspricht im wesentlichen der LF, *Version C*⁵⁴ der KF, *Version B*⁵⁵ basiert auf der Karte von Version A mit Zusätzen sowie dem Text von Version C mit Varianten und *Version A-B*⁵⁶ gleicht den Versionen A und B gleichermaßen.

Das Zweiwegebuch teilt sich in neun Sektionen auf, die jeweils unterschiedliche Inhalte zum Ausdruck bringen. Zur LF gehören die Sektionen I, III, IV, V, VII, VIII und IX, zur KF I, II, III, IV und V. Weder in der LF noch in der KF sind gleichzeitig alle neun Sektionen vertreten, allerdings zeigen beide das Herzstück des Zweiwegebuches in den Sektionen III und IV: die zwei Wege zu Land und zu Wasser, die dem Buch zu seinem Namen verholfen haben.⁵⁷

Plan 1-15 am Ende beigegeben. Leider ist in dieser Planskizze nicht die normale Numerierung der Spruchfolgen eingetragen worden, sondern die Sprüche werden nach einem Schlüsselsystem (CT VII, XIV ff.) umgesetzt mit einfachen Zahlen wiedergegeben. Die Kartensektion findet sich außerdem bei B 17 C.

49 B 1 Bo, B 4 Bo und B 6 C. Hierbei sind B 10 C, B 15 C und B 16 C zu vernachlässigen.

50 B 1 C, B 3 C, B 4 C, B 9 C, B 12 C, B 13 C, B 2 Bo, B 1 L, B 2 L, B 3 L und B 2 P. Zusätzlich ohne Karten: B 6 C, B 1 Bo und B 4 Bo. Die vier unpublizierten Särge weisen auch die LF auf.

51 B 1 Be, B 5 C und B 1 P.

52 L.H. Lesko, "Some Observations on the Composition of the Book of Two Ways", JAOS 91.1 (1971), 30-43; L.H. Lesko: *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972. B 10 C, B 15 C, B 16 C und B 17 C werden von Lesko in diesen Arbeiten weder erwähnt noch berücksichtigt.

53 B 3 C, B 4 C, B 12 C, B 13 C, B 6 C, B 4 L, B 1 Bo und B 4 Bo.

54 B 5 C, B 1 Be, B 1 P und B 4 L. Anzumerken ist, daß nach dieser Differenzierung B 4 L sowohl zu Version A als auch C gehört.

55 B 1 L, B 2 L, B 3 L und B 2 P.

56 B 2 Bo, B 9 C und B 1 C.

57 Zur Verteilung der Sprüche in den Sektionen der verschiedenen Särge, vgl. Übersichtstabelle JAOS 91 (1971), 33-34.

Die Besonderheit des Zweivegebuches liegt in der ausgebildeten topographischen Gestaltung, die es von den übrigen Spruchfolgen der Sargtexte und der zeitlich früheren Pyramidentexte abhebt. Eine Illustration tritt zum Text, die mehr ist als eine bildliche Erläuterung, daher spricht man im Zusammenhang des Zweivegebuches von einer Bild-Text-Komposition, die es in ihren Ursprüngen und Absichten genauer zu untersuchen gilt.

Der frappierende Umstand, daß alle Särge mit dem Zweivegebuch aus demselben Ort eines Gaues und der gleichen Zeit stammen, legt natürlich die Vermutung nahe, daß vor allem die lokalen und zeitlichen Bedingungen das Zweivegebuch ermöglicht bzw. inhaltlich bestimmt haben.

Um dieser These nachzugehen, muß die Quellenlage genauer ausgeführt werden, das heißt, daß neben der kurz beschriebenen Nekropole El-Berscheh das Gaufürstentum in Hermopolis mit seinen Beziehungen zum dortigen Thottempel und die historische Situation, in der die einzelnen Sarginhaber gelebt haben, in die Untersuchung mit eingeschlossen werden müssen.

Die Zeitspanne, die für die Datierung und das Vorkommen des Zweivegebuches von Bedeutung ist, umfaßt ungefähr 250 Jahre, die sich aus 100 Jahren der Ersten Zwischenzeit (2134 - um 2040) bzw. der Zeit der 9./10. herakleopolitischen Dyn., aus den letzten 50 Jahren der 11. Dyn. und aus ca. 100 Jahren für die erste Hälfte der 12. Dyn. des Mittleren Reiches (1991-1878) zusammensetzt. In diesem Zeitraum⁵⁸ treten für das alte Ägypten einschneidende Veränderungen ein: der Zusammenbruch des Alten Reiches hat die Entfaltung der sich selbstverwaltenden Gaufürstentümer der Ersten Zwischenzeit verursacht. Diese Stellung konnten sich die Gaufürsten bis in die Mitte der 12. Dyn. erhalten, bis mit der Regierungszeit Sesostri's III. (1878-1842/40) die Selbständigkeit der Gaue beendet, der Provinzadel ausgeschaltet und durch "Beamte" ersetzt worden ist.

Seit Beginn der 3. Dyn. wird der Gutsverwalter der königlichen Besitztümer zum Herrn über das umliegende Gebiet mitsamt seinen Einwohnern.⁵⁹ Die Gauverwalter nennen sich seit der 5. Dyn. "Gauvorsteher" (*Jmj-r3*), doch schon in der 6. Dyn. "Großes Oberhaupt" (*Hrj-tp c3*), ein Titel, der auch von den Gaufürsten von Hermopolis geführt wird. Der 15. ober-

58 Gardiner unterscheidet für die Übergangszeit 5 sich teilweise überschneidende Entwicklungsphasen: 1. der schnelle Zerfall der memphitischen Zentralgewalt, 2. durch den Zusammenbruch ausgelöste Rivalitäten unter den Gaufürsten, 3. das Emporkommen eines neuen Pharaonengeschlechts mit Residenz in Herakleopolis, 4. die wachsende Bedeutung Thebens und schließlich 5. der Bürgerkrieg zwischen Herakleopolis und Theben, aus dem Mentuhotep I. als Sieger hervorgeht und das Mittlere Reich einleitet. A. Gardiner: Geschichte des Alten Ägypten. Stuttgart 1965, 116.

59 LÄ II, 420. W. Helck, "Die soziale Schichtung des ägyptischen Volkes im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr.", JESHO 2 (1959), 15ff.

ägyptische Gau *Wnt* ("Hasengau")⁶⁰ ist zuerst bei Snofru (4. Dyn.)⁶¹ belegt. Der Titel "Große Oberhäupter" wird von den hermapolitanischen Gaufürsten, die sich zunächst in Schêch Said bestatten ließen und in den Inschriften des Steinbruchs Hatnub, der ihnen zur überregionalen Bedeutung verholfen hat, genannt werden, seit Phiopt I. getragen.

Der Aufstieg der Gaufürsten ist in der Ersten Zwischenzeit⁶² erfolgt, in der sie zu unumschränkten Herrschern ihres Einflußgebietes aufstiegen. Allerdings sind bislang für die Zwischenzeit zu lange Zeiträume angesetzt worden, zumindest bis in die 8. Dyn. hat es eine lückenlose Reihe von Pharaonen gegeben, die in Memphis residiert haben.⁶³

Mit dem Ende eines einheitlichen Königtums in Memphis bilden sich zwei neue Dynastien, die eine in Herakleopolis (9./10. Dyn.)⁶⁴ am Eingang zum Fayûm in Unterägypten, die andere in Theben (11. Dyn.) in Oberägypten, die beide zumindest ein Jahrhundert lang gleichzeitig nebeneinander bestehen, bis es den Thebanern unter Mentuhotep II. (2061-2101) gelingt, Ägypten wiederzuvereinigen. Nach dem Ende der 11. Dyn. im Jahre 1991 besitzt Ägypten mit Amenemhet I. (1991-1971/62), dem ersten Pharaon der 12. Dyn., wieder einen von allen Landesteilen anerkannten Pharaon, der eine neue Residenz in Itjtowi, südlich von Memphis, begründet.⁶⁵

Der "Hasengau" hat zum Einflußbereich von Herakleopolis gehört, obwohl es aufgrund der mangelnden Quellen unklar ist, welches Verhältnis die Gaufürsten von Hermopolis zu den Pharaonen der 9./10. Dyn. gehabt haben. Nach der Errichtung des neuen Einheitsreiches haben sich die hermapolitanischen Gaufürsten an den Thebanern orientiert und sind bei einzelnen Pharaonen der 12. Dyn. in Dienst getreten, allerdings haben sie ihre Souveränität bis Sesostri II. (1897-1878) behaupten können.

60 W. Helck: Die altägyptischen Gaue. Wiesbaden 1974, 106. Nach dem Sesostri-Kiosk aus Karnak (vgl. D. Wildung: Sesostri und Amenemhet. Ägypten im Mittleren Reich. München 1984, 64ff., Abb. S.63) hat der Hasengau eine Länge von 3 *jtrw*, 3 *h3* (?), die Gesamtzahl ergibt 33,069 km. Helck, op.cit., 109. Strategisch ist der Hasengau deshalb wichtig, weil im Süden die Grenze zu Oberägypten verläuft.

61 A. Fakhri: Snofru 35, fig. 15.

62 Die Datierung der Ersten Zwischenzeit war lange umstritten, inzwischen geht man von einem Jahrhundert aus. Beckerath identifiziert die Erste Zwischenzeit mit der Dauer der Herakleopolitenherrschaft von 2134-2047/2032. J.v. Beckerath, "Die Dynastie der Herakleopoliten (9./10. Dynastie)", ZÄS 93 (1966), 13-20. Vgl. H. Stock: Die Erste Zwischenzeit Ägyptens. Rom 1949.

63 H. Goedicke, "Zur Chronologie der sogenannten 'Ersten Zwischenzeit'", ZDMG 37 (1962), 239-254.

64 Die 9./10. Dyn. ist als eine zu behandeln.

65 Theben wird zwar als Residenz aufgegeben, aber gleichzeitig setzt eine Entwicklung ein, die Theben zur bedeutendsten Stadt Ägyptens machen wird.

Als eigentliche älteste Metropole des Hasengauges gilt ein Ort mit Namen *Wnw*, doch im Mittleren Reich ist eindeutig der Zwillingsort (?) *Hmnw* (=Hermopolis) die Hauptstadt.⁶⁶ *Hmnw*, "Stadt der Acht" (heute el-Aschmunein), weist als Bezeichnung die "Achttheit" auf, die als kosmogonischer Mythos lokalkultisch zu der Stadt gehört,⁶⁷ allerdings deutet die griech. Benennung auf den eigentlichen Stadtgott: Thot (*Dḥwtj*) bzw. (nach der *interpretatio graeca*) Hermes, ist "Herr der Stadt"⁶⁸. Archäologisch erst ab dem Mittleren Reich greifbar bildet Hermopolis früh das wichtigste Thotkultzentrum.⁶⁹

Seit dem Alten Reich haben die Gauverwalter als "Vorsteher der Gottesdiener" enge administrative und wirtschaftliche Beziehungen zu den Tempeln; diese Funktion übernehmen die Gaufürsten in der Ersten Zwischenzeit, so daß diese in Hermopolis den Titel "Hohepriester des Thot" tragen und für die wirtschaftliche Versorgung des Thottempels aufkommen.⁷⁰

Neben dem äußerst wichtigen Thottempel hat der Hasengau als weitere bedeutende Besonderheit die Alabastersteinbrüche von Hatnub aufzuweisen, durch die den Gaufürsten ihre Monopolstellung möglich gewesen ist. Die Kalzit-Steinbrüche (Kalzit, das ägypt. "Alabaster") von Hatnub sind als Höhlensteinbruch angelegt; im Alten Reich wird noch nach königlichen Aufträgen abgebaut, doch in der Ersten Zwischenzeit übernehmen die Gaufürsten die Steinbrüche selbst. In den Inschriften von Hatnub werden die Fürsten - wie die Pharaonen - nach eigenen Regierungsjahren datiert.

In dem Jahrhundert der Ersten Zwischenzeit ersetzen die Gaufürsten das zusammengebrochene Königtum und regieren den Gau, der als eine wirtschaftliche Einheit aufzufassen ist, wie Könige mit selbständiger Verwaltung. Diese Souveränität verschafft der "Provinz" die Möglichkeit eigenständiger Entfaltung. Besonders in künstlerischer Hinsicht, z.B. in den

66 Helck nimmt an, daß die beiden Ortschaften später zusammengewachsen sind. Helck, *Gaue*, 106f.; LÄ II, 1137.

67 LÄ II, 1141. Vgl. G. Roeder, "Die Kosmonogie von Hermopolis", in: *Egyptian Religion*, ed. by S.A.B. Mercer. New York 1933, 1-27.

68 "Herr von *Hmnw*", Pyr. 229, 289, 306. Roeder, *Hermopolis*, 164. "Ebenso wie die Gesamtheit der Götter den politischen Begriff 'Ägypten', so verkörpert der einzelne landeignende Ortsgott den Begriff der 'Stadt'. Die ägyptische Stadt ist immer die Stadt eines Gottes." J. Assmann: *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart 1984, 27.

69 LÄ II, 1137. Heute ist von dem Thottempel des Mittleren Reiches einzig das Tor des Tempelpylons, errichtet von Amenemhet II., erhalten (Abb. bei Wildung, *Sesostris*, 125). Demzufolge läßt sich die ursprüngliche Tempelanlage nicht mehr rekonstruieren.

70 Dieses Verhältnis, das im weiteren noch genauer ausgeführt werden soll, ist deswegen von besonderer Bedeutung, weil Thot neben den traditionellen Göttern der Jenseitsvorstellungen, Re und Osiris, im Zweigegebuch eine bedeutende Funktion einnimmt.

Wandreliefs der Grabanlagen, bemerkt man die Lösung von traditionellen Formen und eine Hinwendung zu mehr individueller Gestaltungskraft.⁷¹ Die für die Erste Zwischenzeit geistesgeschichtlich charakteristische Entwicklung einer Betonung größerer individueller Freiheit wird im Mittleren Reich durch die Errichtung neuer zentralistischer Strukturen wieder beendet.

Religionsgeschichtlich zeitigt diese Selbständigkeit eine andere Konsequenz: die Schaffung der *Sargtexte*. Bemerkenswerterweise stammt gut ein Viertel der Sargtextquellen von den bei verschiedenen Grabungen gefundenen Berscheh-Särgen, worunter einige den bekannten Gaufürsten und ihren Familienangehörigen zuzuordnen sind.⁷² Vielleicht ein weiterer Beleg für die bedeutende Stellung der Gaufürsten, die nun im einzelnen behandelt werden sollen.

Die Datierung der einzelnen Gaufürsten wird wieder durch unüberwindliche Hindernisse aufgrund der mangelnden Quellenlage erschwert, so daß man leider oft auf nicht sichere Rekonstruktionen angewiesen ist. Sicher ist die Datierung für *Dḥwtj-ḥtp* II. (Berscheh-Grab 2), der seine Kindheit unter der Regierungszeit von Amenemhet II. verbracht hat und Zeitgenosse von Sesostri II. und Sesostri III. ist (=1878 v.u.Ztr.). Das einzige weitere sichere Datierungsmerkmal gibt es für *Imn-m-ḥ3t*, der nach Hatnub Graffito 49 um das Jahr 31 von Sesostri I. (=1940 v.u.Ztr.) gelebt hat, zu der Zeit aber selbst kein regierender Gaufürst gewesen ist, sondern wahrscheinlich sein Bruder *Dḥwtj-nḥt* VI. (Berscheh-Grab 1).⁷³

Der Vater von Thothotep II. ist *K3j*, der Großvater *Nḥrj* und seine Mutter *S3t-ḥpr-k3*.⁷⁴ Der Vater von *Imn-m-ḥ3t* ist *Nḥrj*, (die Mutter *S3t-ḥd-ḥtp* und) der Bruder Thotnacht VI.⁷⁵

Imn-m-ḥ3t scheint mit dem Sarginhaber *Imn-m-ḥ3t* (B 9 C), dem Titel nach als Fürst ausgewiesen, identisch zu sein und hat möglicherweise nach seinem Bruder *Dḥwtj-nḥt* VI. die Regierung angetreten. Als weitere vermutliche Sarginhaberin aus dieser Gaufürstenfamilie kommt die Mutter von *Dḥwtj-nḥt* VI., *S3t-ḥd-ḥtp* (B 3 C/B 4 C), in Betracht, möglicherweise handelt es sich aber auch um die Tochter gleichen Namens von *Dḥwtj-ḥtp* II. und seiner Frau Hathorhotep. Außerdem ist vielleicht *Dḥwtj-ḥtp* II. der

71 Viel stärker als im Alten Reich dominiert in den Wandreliefs ein starker Diesseitsbezug.

72 LÄ I, 713. "During the crucial period Hermopolis played a predominant role in the religious life of Egypt. Coffins from its necropolis at el-Berscheh have yielded a considerable number of similar compendia, among them the closely related Sp. 395, the Book of Two Ways, the Book of the Hetep Field, and others." D. Müller, "An Early Egyptian Guide to the Hereafter", JEA 58 (1972), 124.

73 Anthes, *Hatnub*, 99.

74 Op. cit., 99f.

75 Op. cit., 100.

Sarginhaber von B 5 C gewesen. Leider kann man in allen drei Fällen die Identifikation nicht sicher belegen.

Zusätzlich zu dieser Familie aus der 12. Dyn. läßt sich eine weitere, nämlich die von *Nḥrj* I. (Berscheh-Grab 4), rekonstruieren, die zeitlich früher anzusetzen ist. Allerdings stellt die Datierung von *Nḥrj* I. ein Problem dar. Aus Hatnub-Graffiti ist bekannt, daß *Nḥrj* I. in Kämpfe verwickelt worden ist. Im Gegensatz zum Alten Reich haben die Gaufürsten in der Ersten Zwischenzeit Heere aufgestellt, die aktiv in die jeweiligen Auseinandersetzungen eingegriffen haben. Bisher sind die Kampfberichte so interpretiert worden, daß *Nḥrj* I. auf Seiten der Herakleopoliten gegen die Thebaner gekämpft hat.⁷⁶

Dagegen sprechen aber gewisse Unstimmigkeiten, die auf bürgerkriegsähnliche Zustände schließen lassen, sowie die Tatsache, daß die Gaufürsten von Hermopolis bis Sesostri III. ihre Selbständigkeit unter den Thebanern behauptet haben. "Daher, u. aus paläographischen Gründen, scheint der Ansatz Neheris in die Zeit der Thronkämpfe nach der Ermordung Amenemhets I. am wahrscheinlichsten, in die er als Hauptbündgenosse Sesostri I. entscheidend eingegriffen haben könnte."⁷⁷

76 R. Anthes, "Die zeitliche Ansetzung des Fürsten *Nḥrj* I. vom Hasengau", ZÄS 59 (1924), 100-108; jetzt: E. Blumenthal, "Die Datierung der *Nḥri*-Graffiti von Hatnub. Zur Stellung der ägyptischen Gaufürsten im frühen Mittleren Reich", *Altorientalische Forschungen*, Berlin 4 (1976), 35-62; E. Brovanski, "Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom". FS D. Dunham, Boston 1981, 14-30.

77 LÄ I, 714. Dies hat zur Konsequenz, daß die von Anthes, *Hatnub*, 114, aufgestellte Liste der Hasengaufürsten zeitlich nicht mehr stimmig ist. Da er *Nḥrj* I. einige Jahrzehnte früher datiert, können die folgenden Fürsten nicht unbedingt in der gegebenen Reihenfolge regiert haben. Gilt gleichfalls für die Gaufürstenliste bei Roeder, *Hermopolis*, 79. Allerdings revidieren die neueren Arbeiten diesen Standpunkt erneut. So kommt z.B. Blumenthal, nachdem sie noch einmal das prosopographische, das paläographische, das archäologische und das phraseologische Material in Bezug auf das Datierungsproblem von *Nḥrj* (I.) überprüft hat, zu dem Ergebnis: "Es ist nicht gelungen, *Nḥri* innerhalb des frühen MR völlig sicher zu datieren. Vielleicht hat sich die Waagschale mit archäologischen und phraseologischen Kriterien zugunsten von Anthes' Frühdatierung gesenkt". Blumenthal, "*Nḥri*-Graffiti von Hatnub", 61f. "In summary, the associations in terms of palaeography and epigraphy, phraseology, and iconography of the tombs and inscriptions of Ahanakht and Nehri (I) are with the Heracleopolitan Period and the Eleventh Dynasty and not with Dyn. 12." Brovanski, "Ahanakht of Bersheh", 28-30. Willems kommt in seiner Untersuchung zu einer dritten Alternative: "If my date for the *Nḥri*-texts is correct, a third alternative offers itself: a stage in the process leading to fall of the XIth Dynasty and the rise to power of Amenemhat I." JEOL 28 (1983-1984), 101.

Schon Griffith hat vorgeschlagen⁷⁸, daß *K3j*, Sohn des *Nḥrj* I., mit *K3j*, Vater von Fürst *Nḥrj* II., gleichzusetzen sei. Anthes, der zuerst dieser Annahme zugestimmt hat⁷⁹, ist später aufgrund der früheren Datierung *Nḥrj* I. zu einem gegenteiligen Schluß gekommen⁸⁰. Doch gerade die spätere Datierung in die 12. Dyn. macht die Identifikation von *K3j* wahrscheinlich, so daß die beiden Familien kombiniert möglicherweise mehrere Generationen der Gaufürstenfamilie des Hasengaues wiedergeben (siehe Tabelle 2).

Aus dieser Familie kommt der andere Sohn *Nḥrj*'s I. *Dḥwtj-nḥt* V. als weiterer Berscheh-Sarginhaber (B 1 Bo/B 2 Bo) sowie seine Frau (B 4 Bo) in Betracht.

Die wichtigste Konsequenz dieser Untersuchung der Gaufürstenfamilien ist die, daß man die jeweiligen Särge in die 12. Dyn. zu datieren hat: "Zweifellos setzt die Herstellung der Särge einen gewissen Wohlstand voraus. In der Tat stellt man nun in der frühen 12. Dynastie, nicht etwa in der Zwischenzeit (Hatnub; Beni Hasan) eine erhebliche Zunahme der Mittel fest, die dem Gaufürsten zur Verfügung standen. Entsprechend wird der Reichtum der niederen Funktionäre zugenommen haben."⁸¹ Deshalb konnten diese - wie die Gaufürsten - sich gleichfalls die überaus wertvollen Särge (wie in Berscheh) leisten. Allerdings hat die Zunahme der finanziellen Mittel noch nicht die Möglichkeit bedeutet, auf einmal wieder reich ausgestattete Grabanlagen anzulegen, so daß man die These aufstellen kann, daß die kostbaren Särge mit dem Zweibegebuch quasi als Ersatz für eine komplette Grabaustattung gedient haben.⁸²

Um die Herstellung der Holzsärge als "kostbarste Hinterlassenschaft" (Wildung)⁸³ der Gaufürsten von Hermopolis zu verstehen, muß man ihr Selbstverständnis näher erläutern. Die Standardtitelei der Gaufürsten⁸⁴ setzt sich aus vier Elementen zusammen: 1) *H3ty-c*, ungefähr "Graf", ein Titel, der vom Pharao verliehen worden ist (nicht erblich); 2) *Hrp nsty*, "Verwalter

78 *Berscheh II*, 6ff.

79 ZÄS 59 (1924), 108.

80 Anthes, *Hatnub*, 101.

81 Schenkel, *Frühmittelägypt. Studien*, 123.

82 "And, last but not least, there is the coffin, the largest and most intricate object of all. In size, it forms the most important element of the funerary equipment, in many cases almost completely filling the burial chamber. But it is also the chief 'magical instrument' deposited in the tomb. Indeed some of the terms for coffin e.g., *nb cnh*, 'Lord of life' or *hn n cnh* 'Chest of Life' indicate that, according to Egyptian conceptions, its function was not simply the storage of a mummy, but rather the preservation of life." Willems, *Chests of Life*, 46f. Vgl. E. Hermesen: Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten. Köln 1981.

83 "Es sind keine schöneren Sarkophage aus dieser Zeit ans Tageslicht gekommen als die von El-Bersche, ..." Gardiner, *Geschichte*, 124.

84 ZÄS 59 (1924), 100-108.

der beiden Throne"; 3) *Mr hm(w) ntr*, "Vorsteher der Gottesdiener". Wie der Pharaosind die Gaufürsten die obersten Kulddiener, im Falle von Hermopolis ist dieser Titel durch Thot zu ergänzen, also "Vorsteher der Gottesdiener des Thot"; 4) *Hrj-tp c3 n Wnt*, "Großes Oberhaupt des Hasengau", die eigentliche Bezeichnung der Gaufürsten, die ab Schêch Said bei allen weiteren Fürsten nachzuweisen ist.

Die direkte Verbindung der Gaufürsten zum Thottempel liegt in der Bezeichnung "Hoherpriester von Hermopolis", in dieser Funktion sind sie kultisch tätig gewesen und haben die wirtschaftliche Versorgung des Tempels garantiert. Die Bindung an Thot geht so weit, daß einige Fürsten, z.B. *Nhrj I.*, sich wie der Pharaos⁸⁵ "Sohn des Thot" nennen, also auch für sich selbst den Anspruch auf göttliche Abstammung erheben und sich damit als unabhängig vom Pharaos deklarieren.

Die königlichen Epitheta *cnh*, *wḏ3*, *snb* und *m3c-hrw* werden ebenfalls verwendet und somit ist es klar, daß sich die Gaufürsten nach eigenen Regierungsjahren datieren ließen. Gaufürsten- und Hohepriestertum bilden im Hasengau eine Einheit, eine Struktur, die dadurch ermöglicht wird, daß der bedeutendste Teil des Landes als Eigentum der Fürsten gilt. Diese Entwicklung zum Privateigentum läßt sich ebenfalls nur aus dem Zusammenbruch des Alten Reiches erklären und hat den Fürsten ihre eigentliche Souveränität verschafft.

Im Gegensatz zu dieser Eigenständigkeit steht die oft betonte Ergebenheit dem König gegenüber, ein Widerspruch, der nicht aufzulösen ist. Man kann lediglich die Tatsache konstatieren, daß trotz des gleichsam königlichen Selbstbewußtseins ein freundschaftliches Verhältnis zu den jeweils regierenden Pharaonen gepflegt worden ist.⁸⁶

Fünf Personen kommen insgesamt aus der Gaufürstenfamilie von Hermopolis als Berscheh-Sarginhaber in Frage: 1) *Imn-m-h3t* (B 9 C/B 10 C); 2) *S3t-hḏ-htp* (f.) (B 3 C/B 4 C); 3) *Dḥwtj-htp* II. (B 5 C); 4) *Dḥwtj-nḥt* V. (B 1 Bo/B 2 Bo) und 5) seine Frau (B 4 Bo).⁸⁷

85 "Sohn des Re".

86 Möglich ist, daß die Pharaonen des Mittleren Reiches die Souveränität der Gaufürsten aus taktischen Gründen toleriert haben, solange sich die Fürsten als loyale kgl. Beamte verhalten haben. Wie schon herausgestellt, endet mit Erstarken der Zentralmacht die Eigenständigkeit der Gaufürsten. Die Datierung der Gaufürsten nach eigenen Regierungsjahren sowie die Verwendung der kgl. Epitheta hört in den späteren Jahren Sesostri' I. auf. Blumenthal, "Nḥri-Graffiti von Hatnub", 39.

87 Die eindeutige Datierung von *Dḥwtj-nḥt* V. in die 12. Dyn. ist nicht gesichert. Die beiden Särge von *Dḥwtj-nḥt* und seiner Frau stammen aus der unterirdischen Kammer eines eingestürzten Felsgrabes, das zwischen Berscheh-Grab 4 (*Nhrj I.*) und Berscheh-Grab 5 (Ahanacht) liegt. Aufgrund des künstlerisch wertvollen Außensarges datierte Terrace (Egyptian Paintings of the Middle Kingdom: The

Die übrigen Sarginhaber lassen sich ebenfalls nur teilweise identifizieren, allerdings gehören sie alle derselben sozialen Schicht an, nämlich derjenigen, die unmittelbar im höheren Dienst für die Gaufürstenfamilien bzw. den Pharao tätig gewesen ist.⁸⁸

Für die nichtfürstlichen Sarginhaber lassen sich folgende Daten sichern: *Iḥ3* (B 12 C/B 13 C) ist "Großer Priester" in Hermopolis; *Sen* (B 3 L/B 4 L) sowie *Gw3* (B 1 L/B 2 L) sind "Oberärzte". Der Sarg von *Gw3* stammt aus derselben Schachtgräberreihe unterhalb von Felsgrab Nr.2 von *Spj* (B 1 C), *Nfrj* (B 17 C) und *Spj* (B 1 P/B 2 P), die insgesamt in die 12. Dyn. zu datieren sind.⁸⁹

Ein sicheres Datierungsmerkmal besteht in der Tatsache, daß der Innen-sarg von *Spj* (B 1 C) anthropoid gestaltet ist.⁹⁰ Diese Tradition hat sich erst unter Amenemhet I. herausgebildet. Nach Verlegung der Residenz von Theben nach Itjtowi breitet sich die neue Sargform von den dortigen Nekropolen Dahschûr und Lischt in die Provinz aus.

Als Berufsbezeichnung für *Spj* (B 1 C) findet sich "Heeresführer" bzw. "General"; ob dieser mit dem "Leiter der Arbeiten an dieser Statue"⁹¹, der Kolossalstatue von über 6 m Höhe, die für Thothotep II. angefertigt und in den Grabreliefs (Berscheh-Grab 2) ausführlich dargestellt worden ist, namens *Spj* identisch ist, kann nur als Vermutung erwogen werden. In Frage

Tomb of Djehyty-nekht. New York 1968, 50ff.) *Dḥwtj-nḥt* in die Regierungszeit von Sesostri III. Allerdings sind die Särge von *Dḥwtj-nḥt* und seiner Frau typische herakleopolitische Särge (Brovarski, "Ahanakht of Bersheh", 24). Wahrscheinlich fällt der Tod des Gaufürsten in die Anfangszeit von Amenemhet I. Vgl. Willems, *Chests of Life*, 70ff.

⁸⁸ Siehe S.18 Anm.4 (2.2.).

⁸⁹ Bidoli, *Sprüche der Fangnetze*, 24f. Lapp nimmt noch weitere Sargbesitzer in diese Datierung mit hinein: "B 1 L. B 2 L. B 3 L. B 2 P (Gruppe B nach Lesko, op. cit.); B 9 C. B 1 C. Die Sargkammern dieser Sarggruppe sind auf das Grab des *Dḥwtj-ḥtp* (PM IV, 179) ausgerichtet (Daressy, in: ASAE 1, 1900, 23; Kamal, in: ASAE 2, 1901, 15) und somit sicher in die 2. Hälfte der 12. Dyn. zu datieren". Außerdem sollen die Texte dieser Sargbesitzer gemeinsame Textveränderungen aufweisen, "die den Schluß zulassen, daß diese Varianten von der gleichen Papyrusvorlage abgeschrieben wurden, in der die Textveränderung bereits vorlag". LÄ VI, 1431. *Dḥwtj-ḥtp* (II.) von Grab 2 lebte als Kind unter Amenemhet II. und als Zeitgenosse von Sesostri II. und III. (Anthes, *Hatnub*, 100; Tf.8, Inschrift XIII), damit ist er sowie die übrigen Sargbesitzer nicht sicher in die 2. Hälfte der 12. Dyn. zu datieren, sondern eher in die 1. Hälfte bzw. gerade in die Mitte der 12. Dyn. Vgl. Willems, *Chests of Life*, 77.

⁹⁰ Op. cit., 22. Der rechteckige Innensarg (B 9 C) von *Imn-m-ḥ3t* enthielt ebenfalls eine anthropoide Holzhülle.

⁹¹ LÄ I, 712.

käme auch *Spj* (B 1 P/B 2 P) "Hausvorsteher", der als Verwandter von *Spj* (B 1 C) gilt.⁹²

Der Sarg von Nefri (B 16 C/B 17 C) "Hauptaufseher des Hauses" weist eine wichtige Besonderheit auf. Der Abschreiber der Sargtexte hat den Königsnamen *Htj* (= Achtoi II.[?] 9./10. Dyn.) *W3ḥ-k3-Rc* aus der Vorlage nicht durch den Namen des Sargbesitzers ersetzt.⁹³

Diese Tatsache weist darauf hin, daß die königlichen Totentexte aus der Residenz in der Provinz kopiert und noch Generationen später unverändert benutzt worden sind. Überhaupt darf die Rolle von Memphis als religiös-kulturelles Zentrum - auch nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches - nicht unterschätzt werden.⁹⁴ Das häufige Vorkommen von Rosetaw, der Bezeichnung der memphitischen Nekropole, im Zweiwegebuch zeigt ebenso eine eindeutige Beziehung zu Memphis auf.

Die bisher gegebenen Daten erhellen die Rezeption der Sargtexte im Hagensgau, einschließlich der sozialen Schicht der Benutzer. Doch sie beantworten nicht die Frage nach der Entstehung und Konzeption des Zweiwegebuches. Als Datierung steht nach dieser Untersuchung fest, daß es in der *ersten Hälfte der 12.Dyn.* (Amenemhet I. - Sesostri III.) aufgezeichnet worden ist.⁹⁵

Das Schicksal des Zweiwegebuches hängt eindeutig mit Aufstieg und Untergang des Gaufürstentums in Hermopolis zusammen, das eine wäre ohne das andere nicht denkbar. Allerdings bleiben die Hintergründe ungeklärt: Ein Teil der Sargtexte und möglicherweise des Zweiwegebuches scheint aus Memphis zu stammen, aber die Spuren des größeren Teiles des Textes und vor allem der Bildkomposition - insbesondere der Kartensektion - des Zweiwegebuches verlieren sich im Dunkeln.

Wahrscheinlich konzipierte die Priesterschaft des Thottempels in Hermopolis das Zweiwegebuch. Leider ist vom Thottempel des Mittleren Reiches so gut wie nichts mehr erhalten, so daß sich daraus keine Schlußfolgerungen

92 ASAE 1 (1900), 26.

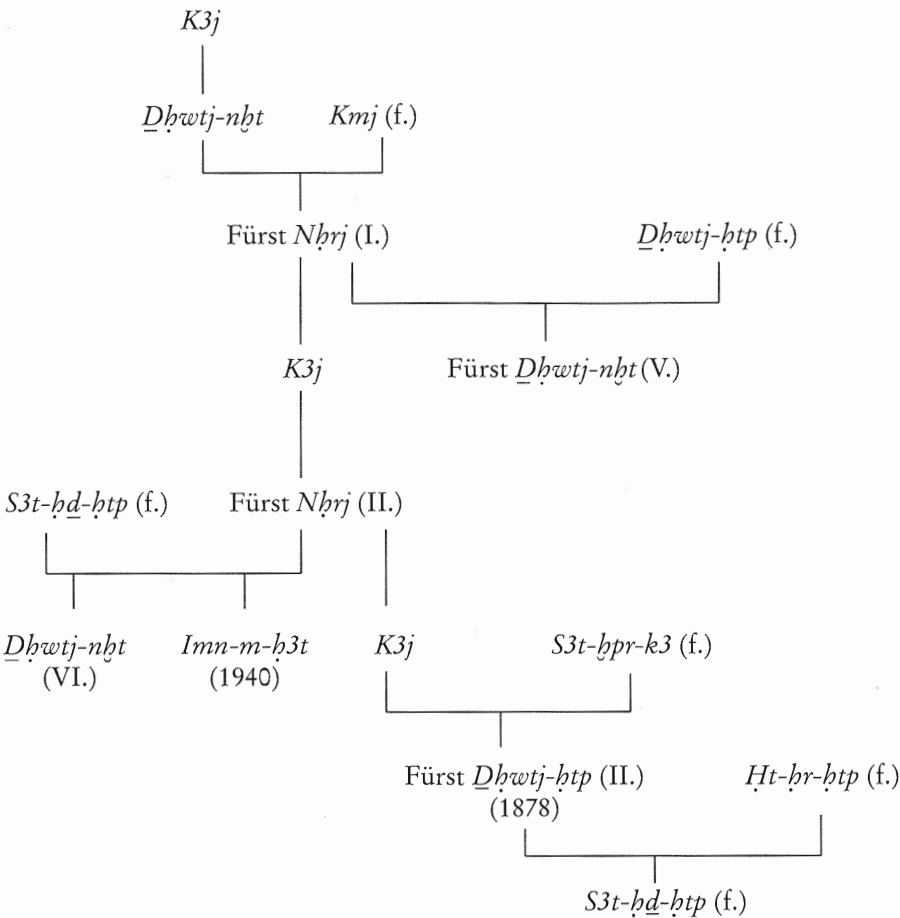
93 Bidoli, *Sprüche der Fangnetze*, 21; ZÄS 93 (1966), 16; H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin 1977, 163; Posener, BiOr 8 (1951), 170; J.P. Allen, "The Funerary Texts of King Wakhare Akhtoy on a Middle Kingdom Coffin", in: Studies in Honor of G.R. Hughes (SAOC 39). Chicago 1976, 1-29; W. Schenkel, "Zur Herakleopolitischen Tradition der Pyramidentexte", GM 28 (1978), 35-44.

94 "Der gegenwärtige Forschungsstand verallgemeinert wohl die Bedeutung der Ersten Zwischenzeit als Zäsur zwischen Altem und Mittlerem Reich zu sehr und läßt bislang unberücksichtigt, was sich aus neuesten Grabungsergebnissen abzeichnen beginnt: Das kulturelle und künstlerische Niveau wird vom Zusammenbruch der Rolle dieser Stadt als politisches Zentrum nicht unmittelbar in Mitleidenschaft gezogen." Wildung, *Sesostri*, 79f.

95 Nicht in der 11. Dyn., wie es bis heute immer noch behauptet wird.

ziehen lassen. Allerdings gibt die überaus enge Verbindung der Gaufürsten zum Thottempel, dem sie auch kultisch zur Verfügung gestanden haben, zu denken. Nur in dieser besonderen Verbindung lassen sich die Hintergründe des Zweiwegebuches klären. Dies ist aber nicht mehr mit historischen und archäologischen Quellen möglich, sondern eben - wenn überhaupt - einzig mit Hilfe einer inhaltlichen Analyse des Zweiwegebuches selbst, die im folgenden - nach Darstellung der Forschungsgeschichte - versucht werden soll.

Möglicher Stammbaum der Gaufürstenfamilie von Hermopolis ⁹⁶



Tab. 2

⁹⁶ Vgl. die Tabelle von Willems, die ähnliche Ergebnisse aufweist. Willems, "Nomarchs", 102, sowie die erweiterte Fassung in: Willems, *Chests of Life*, 71

3.2. Forschungsgeschichte

Nachdem gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die Ausgrabungen in El-Berscheh¹ zum Abschluß gebracht worden sind, erscheinen die ersten Särge bzw. Sargböden mit dem Zweiwegebuch in Museen. Eines der Exemplare - ein 206,5 cm langer und 47,5 cm breiter Sargboden - gelangt zum Berliner Museum, inventarisiert unter Nr. 14 385 (= B 1 Be).

a) 1903 wird dieses erste Exemplar eines Zweiwegebuches von Hans Schack-Schackenburg veröffentlicht.² Es wird in XVI Kapitel unterteilt, wobei die Kartensektion Kapitel XII bildet und in der unteren bzw. linken Hälfte liegt.³ Der blaue Rand, der den gesamten Sargboden umgibt, wird von Schack-Schackenburg schon als "eine Darstellung des das Festland umspülenden Okeanos" (=Nun) erkannt.⁴

Indem er das Zweiwegebuch als eine Beschreibung der Reise des seligen Toten im Jenseits vorstellt und dessen Texte als magische bzw. als Zaubersprüche bezeichnet, ergibt sich für ihn folgender Schluß: "Als der Berliner Sargboden beschrieben wurde, war das Zweiwegebuch schon ein alter ehrwürdiger Text, zu dessen Verständnis die Gelehrsamkeit des mittleren Reiches nicht mehr genügte, denn dass es aus der Pyramidenzeit stammt, geht deutlich aus der Sprache desselben hervor."⁵

In der Kartensektion wird, getrennt durch ein "Feuermeer", eine Wasserstraße von einem Landweg geschieden; weil im zeitlich späteren Amduat nur ein Kanal als Unterweltsweg zur Verfügung steht, schlägt Schack-Schackenburg vor, "unserem Buch, den Namen 'Zweiwegebuch' zu geben".⁶

Über das Ziel der Jenseitsreise des Toten ist sich der Editor nicht klar geworden⁷: da Kap. XIV von Kap. XIII durch eine Doppellinie abgetrennt

1 Vgl. dazu allgemein "Quellenlage" 3.1., bes. Anm.4 und Anm.18, S.58 u.62f. Zimmer, BSFE 96 (1983), 22-25; H.O. Willems: Chests of Life. Leiden 1988, 68ff.

2 H. Schack-Schackenburg: Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch). Texte aus der Pyramidenzeit nach einem im Berliner Museum bewahrten Sargboden des Mittleren Reiches. Erster Theil. Text nebst Einleitung. Leipzig 1903. Dieser Veröffentlichung verdankt das Zweiwegebuch seinen Namen.

3 B 1 Be gehört zur Kurzfassung (nach Lesko Version C), zeigt also die Kartensektion in der unteren Hälfte. Die Bezeichnung "unten" bezieht sich auf die Abbildung des Zweiwegebuches, "links" ebenso, und meint die Ausrichtung vom Anfang her gesehen.

4 Op.cit., 6.

5 Op.cit., 11.

6 Op.cit., 13.

7 Ein eindeutiges Ziel ist im Zweiwegebuch immer wieder gesucht worden.

wird, vermutet er hinter dieser "Mauer" das eigentliche Ziel des Verstorbenen.

Der angekündigte zweite Band, in dem unter Berücksichtigung der sieben Cairiner Exemplare von Lacau (b) eine inhaltliche Bearbeitung erfolgen sollte, ist nicht mehr erschienen.⁸ Trotz fehlender Auswertung hat Schack-Schackenburg den Grundstein für weitere Untersuchungen des Zweiwegebuches gelegt.

- b) 1904-1906 erscheinen als Teil des "Catalogue général du Musée du Caire" die "Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire, Nos 28001-28126" in zwei Bänden.⁹ Dadurch ist das Ausgangsmaterial entscheidend erweitert, die folgenden Cairiner Särge enthalten das Zweiwegebuch: 28 083 = B 1 C; 28 085 = B 3 C; 28 086 = B 4 C; 28 087 = B 17 C; 28 089 = B 12 C; 28 090 = B 13 C; 28 091 = B 9 C und 28 094 = B 6 C. Aus diesen Särgen veröffentlicht Lacau Textauszüge, sowie in drei Fällen (28 083, 28 085 und 28 089) die Pläne der Sargböden. Diese Ausgabe bleibt lange Zeit verbindlich und wird erst durch die Edition von De Buck (1961) ersetzt. Eine Bearbeitung des Zweiwegebuches unterbleibt bei der Ausgabe von Lacau.
- c) 1909 verfaßt H. Grapow einen Aufsatz: "Zweiwegebuch und Totenbuch."¹⁰ Darin kann er nachweisen, daß sich ein großer Teil des Textes, besonders aus Kap. XII (nach Schack-Schackenburg), im Totenbuch in den Kap. 117-119, 179 und 144-147 (Kapitel von den Toren) wiederfindet.¹¹ Grapow kündigt eine genaue Analyse des Zweiwegebuches mit allen Parallelen des Totenbuches an; im Aufsatz selbst "sollte nur auf die bisher übersehene Tatsache des Zusammenhangs beider Textsammlungen hingewiesen werden."¹² Die angekündigte Analyse ist niemals zustande gekommen.
- d) 1926 erfolgt durch H. Kees die erste systematische Bearbeitung des Zweiwegebuches anhand der Quellen (a+b) in seinem zum Standardwerk avancierten Buch: "Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypten".

8 H. Schack-Schackenburg verstirbt 1905. Noch eine Bemerkung zu den Särgen in Kairo. In der Literatur ist ständig von sieben Exemplaren die Rede, obwohl es nach der Numerierung (siehe b) acht sein müssen.

9 P. Lacau: Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Vols. I-II (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos 28001-28126), Caire 1903-1906.

10 H. Grapow, "Zweiwegebuch und Totenbuch", ZÄS 46 (1909), 77-81.

11 Dieser Sachverhalt wird durch eine kleine Konkordanz verdeutlicht.

12 Op.cit., 81. Die Analyse ist niemals zustande gekommen, das dazu von Grapow gesammelte Material fiel im Zweiten Weltkrieg der Vernichtung zum Opfer.

ter".¹³ Im 13. Kapitel "Die Jenseitsführer" beschreibt er das Zweiwegebuch als einen altägyptischen Versuch, System in die negative Einstellung der Jenseitslehre und ihre Uneinheitlichkeit zu bringen, wobei die beigegebenen Pläne mit den Bewohnern, Toren und Stätten die eigentliche Neuschöpfung bilden.¹⁴ Das Zweiwegebuch wird als ein Produkt der Herakleopolitenzeit (Erste Zwischenzeit) aufgefaßt, durch die auffallende Anzahl von Thotsprüchen wird auf Hermopolis als Entstehungsort verwiesen, gleichzeitig soll es aber auch von dem älteren Textfundus der Residenzstadt Memphis und Heliopolis abhängig sein.

Kees versteht das Zweiwegebuch mit seiner besonderen Betonung der zahlreichen Gefahren als eine volkstümliche Gestaltung des Jenseits und stellt ein Schwanken in der Lokalisation des Jenseits fest, welches sowohl als himmlischer aber auch als unterirdischer Raum gedacht ist. Hierin erweist sich die Brückenfunktion des Zweiwegebuches zwischen Pyramiden- und Sargtexten auf der einen und Amduat und Pfortenbuch auf der anderen Seite.¹⁵

Am ausführlichsten werden die durch ein Feuermeer getrennten Straßen zu Wasser und zu Land besprochen, das heißt, die beiden Fassungen gemeinsame Kartensektion.¹⁶ Kees will in der Tatsache, daß die Wasserstraße ziemlich beiläufig am Opfergefilde, das im Gegensatz zu den Pyramidentexten Osiris zugeordnet wird, vorbeiführt, eine "Ziellosigkeit" erkennen: "Das Opfergefilde, das so oft erträumte Paradies des Ägypters, mußte folgerichtig das Endziel der Jenseitsreise darstellen, gleichgültig, ob es als Sitz des Sonnengottes oder zeitgemäß abgewandelt als der des Osiris gilt. Hier sollten tatsächlich einst die auf allen Plänen schließlich zusammenlaufenden beiden Wege enden."¹⁷

Neben der Erläuterung der Jenseitswege widmet Kees den Jenseitstoren mit ihren dämonischen Wächtern besonderen Raum; als Vorläufer des späteren "Buches von den Toren" (Totenbuchspruch 144 und 147) gelten

13 H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches. Leipzig 1926.

14 Kees untersucht einmal als Kurzfassung den Berliner Sargboden (B 1 Be) sowie als Langfassung die "beiden vollständigsten Stücke im Kairensen Museum" 28083 (B 1 C) und 28085 (B 3 C).

15 Nach Kees bedurfte es noch einiger Jahrhunderte Einwirkung des osirianischen Jenseits, um zu einer eindeutigen Lokalisation des Jenseits zu gelangen. Durch die immer krasserem Ausmalungen der Jenseitsgefahren "hat sich der Ägypter sein Jenseits schließlich im wahrsten Sinne zur Hölle gemacht". Kees, op.cit., 430.

16 Allerdings wird das Zweiwegebuch von Kees für einen unzuverlässigen Führer gehalten, da in einem Spruch, der auf die Karte folgt, im Gegensatz zur Abbildung der Landweg in die obere Hälfte verlegt wird.

17 Kees, op.cit., 437.

die entsprechenden Texte und Abbildungen ihm als eigenständiger Jenseitsführer.

Die Sektionen, die bei KF und LF auf die Kartensektion folgen, werden als unterschiedlich lange Schlußteile behandelt. Bei der KF wird eigens der Schlußsatz vermerkt: "Diese Schrift war unter den Sohlen des Thot. Sie ist zu Ende!"¹⁸ Bei der LF stellt Kees heraus, daß die Fahrt des Sonnenschiffes den Rahmen und den Leitgedanken des Zweivegebuches bildet, allerdings eben noch nicht in der systematischen Form wie im Amduat und Pfortenbuch.

Trotz bedeutender neuer Einzelerkenntnisse behandelt Kees das Zweivegebuch als Jenseitsführer denkbar schlecht. Sein Blickwinkel ist durch die für ihn klassische Ausprägung der Jenseitstopographie in den Pyramidentexten bestimmt, im Gegensatz zu denen er diejenige des Zweivegebuches als "verarmt an Gedanken" ansieht.¹⁹ Aber bis heute stellt die Studie von Kees einen Gewinn dar, hat doch seither niemand mehr eine ausführliche systematische Auswertung des Zweivegebuches innerhalb der allgemeinen Jenseitsvorstellungen versucht.

- e) 1936 weist H. Grapow in dem Aufsatz: "Studien zu den thebanischen Königsgräbern" auf einen direkten Zusammenhang zwischen Zweivegebuch und Amduat hin.²⁰ In der älteren Jenseitsliteratur bildet das Zweivegebuch die einzige Parallele zum Amduat als illustriertes Buch, bei dem "die Bilder wesentliche Teile des Ganzen sind, die sich nicht vom Text trennen lassen, ohne seinen Sinn und Zusammenhang zu zerstören."²¹ Ein direkter innerer Zusammenhang besteht zwischen der Kartensektion des Zweivegebuches und der 4. und 5. Stunde des Amduat, die parallel zu den "zwei Wegen von Rosetau" schräg durch die Bildstreifen führende Gänge aufweisen, die als "geheime Wege von Rosetau" bezeichnet wer-

18 Kees, op.cit., 441. Das wird von Kees als Bestätigung dafür interpretiert, daß das Zweivegebuch zumindest in der KF eine hermopolitanische Spruchsammlung bildet. Vgl. 3.3.5., S.189.

19 "Als Ganzes kann das Zweivegebuch, vielleicht mehr noch als die Sargtexte, nur unser Urteil über die trostlose Verarmung der Zeit an Gedanken über das Jenseits bestätigen. Was sie eigens hinzubringt, ist fast restlos der Hexenküche, der Magie und des Aberglaubens entsprungen, man ahnt, welche Kräfte jetzt die Führung im Totenglauben des Volkes genommen haben." Op.cit., 449.

20 H. Grapow, "Studien zu den thebanischen Königsgräbern", ZÄS 72 (1936), 12-39.

21 Op.cit., 33. Grapow begreift das Totenbuch nicht als illustriertes Buch, da die Vignetten erst später zum schon vorhandenen Spruchgut hinzugetreten sind: Allerdings bedeuten die Illustrationen bei den Totenbuchsprüchen 125, 110, 144-147, 149 und 151 mehr als Vignetten und durchbrechen damit die sonstige Komposition.

den.²² "Für die Kritik des Amduat ergibt sich, und das ist das Wesentliche, daß die Stunden 4 und 5 sich als ein besonderer Teil des Ganzen erweisen, in der Vorstellung, in der bildmäßigen Darstellung und auch in Schrift und Sprache."²³

- f) 1949 schließt sich J. Vandier in seinem Buch: "La Religion Egyptienne"²⁴ der These von H. Kees an, daß die Neuschöpfung des Zweibegebuches von einer überaus starken Desorientierung in Bezug auf das Jenseits ausgegangen sei. Vandier geht nicht auf Einzelheiten der Jenseitstopographie ein, sondern beschreibt den Kompromißcharakter des Zweibegebuches, das auf der Idee sowohl des Sonnenlaufes als auch der osirianischen Unterwelt in Rosetau beruht.
- g) 1951 versucht W. Bonacker²⁵, sich dem Zweibegebuch von der Kartographie her zu nähern. Er findet eine bessere Quellenlage vor, nachdem neben den bekannten Särgen in Berlin und Cairo weitere in Paris (Louvre)²⁶ und London (British Museum)²⁷ zugänglich geworden sind²⁸, beschränkt seine Untersuchung aber lediglich auf den Berliner Sargboden (B 1 Be) und auf Cairo 28 083 (B 1 C), die beide unter Heranziehung von Kees (d) mit Grundplänen (siehe Abb. 3 und 4) und Repräsentationen ausführlich beschrieben werden.²⁹

22 Rosetau (*R3-~~st~~3w*), ursprünglich die Bezeichnung der memphitischen Nekropole, steht allgemein für das unterirdische Jenseits. Bereits im Zweibegebuch spielt Rosetau eine große Rolle, für Kees der Beweis einer starken Abhängigkeit des Zweibegebuches vom Vorstellungsgut in Memphis. In der 5. Stunde des Amduat wird das Sokarland beschrieben, Sokar verweist auch als memphitischer Nekropolengott auf die Stadt Memphis.

23 Op.cit., 34. Die Sprachformen in diesen beiden Stunden sind offenbar älter als die der übrigen.

24 J. Vandier: *La Religion Egyptienne*. Paris 1949 (Mana 1.1.), "Le Livre des deux Chemins", 91-93.

25 W. Bonacker, "The Egyptian 'Book of Two Ways'", *Imago Mundi. A Review of early Cartography*. Vol. VII. Stockholm (1951), 5-17.

26 Nicht veröffentlicht; Bonacker vergleicht ihn mit dem Berliner Sargboden.

27 Verzeichnet in: E.A.W. Budge: *A guide to the first, second and third Egyptian rooms*. 3rd Edition. London 1924.

28 Bonacker weist übrigens darauf hin, daß H. Schäfer (Von Ägyptischer Kunst. 1.Aufl. Leipzig 1918, 4.Aufl. Wiesbaden 1963) das Zweibegebuch nicht bearbeitet hat: "We do not know the reasons why H. Schäfer in his treatise on the artistic drawing of the Egyptians does not refer to the coffins of El Bersha, of which he cannot have been ignorant; They deserved special note." Op.cit., 5.

29 Es werden vom Verf. zusätzliche technische Einzelheiten mitgeteilt: Farben, Cairo 28087 sechs, Cairo 28088 sieben und Cairo 28086 acht verschiedene Farben; Größenangaben, Nr.28083 63x233 cm, Nr.28085 66x266 cm, Nr.28086 96x262 cm,

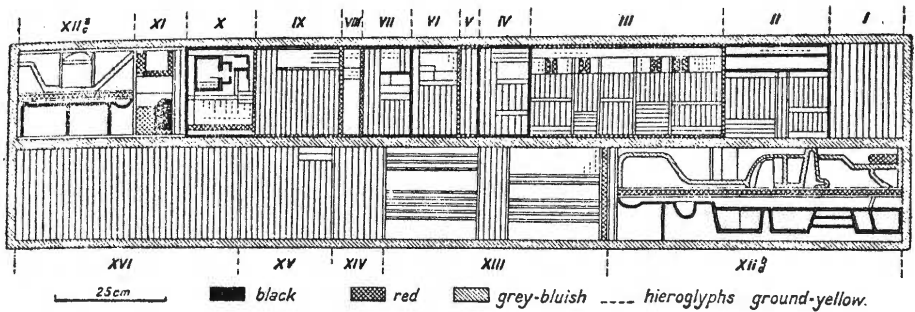


Fig. 1. Ground-plan on the bottom of the Berlin coffin No. 14,385.

Abb. 3

Bonackers besonderes Interesse gilt natürlich der Kartensektion, deren Bedeutung er nicht dadurch gemindert sieht, daß es sich - im Gegensatz zu den späteren Karten der nubischen Goldminen - um eine mythische Landschaft handelt. "Graphic representations of mystic countries referring to our earth and richly ornamented on numerous, often highly coloured tablets had a wide circulation during the 17th and 18th centuries."³⁰ Zum weiteren Vergleich wird die landschaftlich gestaltete Vignette von Totenbuchspruch 110 herangezogen.

Ägypten, das Land der Vermessung und frühen Geographie, hat im Zweiwegebuch und beim Binsengefilde (Tb 110) die nüchterne kartographische Darstellungsform verlassen: die Karten gehören zu dem Typ der kartographischen Kuriositäten, die man als *mappae imaginariae* bezeichnen kann. Als einen Vergleich aus der abendländischen Tradition zum Zweiwegebuch führt Bonacker "Nicolai Klims unterirdische Reise" von L. Holberg (Leipzig 1741) an.³¹

Nr.28087 62x225 cm, Nr.28088 99x265 cm, Nr.28089 64x226 cm und 28090 94x271 cm. Die Kartensektion beträgt prozentual zur Gesamtfläche: bei Nr. 14 385 24%, bei Nr. 28085 20%, bei Nr. 28089 19% und bei Nr. 28083 14%.

³⁰ Bonacker, "Book of Two Ways", 5f.

³¹ Der hier in Bonackers Untersuchung eingeschlagene Weg erscheint mir vielversprechend, allerdings konnte die Entstehung des Zweiwegebuches aus den Bedingungen der altägyptischen Geistes- und Religionsgeschichte nicht geklärt werden. Die eigentliche Weltbildproblematik blieb ungelöst.

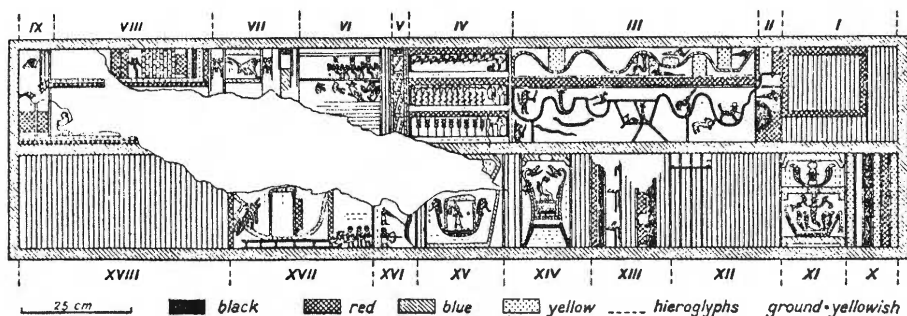


Fig. 2. Ground-plan on the bottom of the Cairo coffin No. 28,083.

Abb. 4

- h) 1952 erscheint im Handbuch der Orientalistik, 1. Ägyptologie, 2. Literatur, eine kurze Darstellung des Zweiwegebuches als "Jenseitsführer" von H. Grapow.³² Es werden zwei Hauptformen voneinander unterschieden; die kürzere liegt bei dem Berliner und Pariser Exemplar und die längere bei den Kairiner Särgen vor. Bekannt sind nach wie vor ca. sechs Exemplare aus Berscheh (Mittleres Reich), die zu den Sargtexten gezählt werden. Eine Reihe von Sprüchen und Spruchteilen des Zweiwegebuches sind im Totenbuch aufgenommen worden, eine "Verwandtschaft des landkartenartigen Kerns mit dem Bild vom Gefilde der Seligen in Totenbuchspruch 110 ist deutlich".³³ Als Wegweiser hat der Tote die Karte zu Füßen, doch soll das Zweiwegbuch auch als "Zauberbuch" von dem noch Lebenden benutzt worden sein. "Die einleitenden und die Bilder begleitenden Texte sind in beiden Fassungen zum Teil verschiedene, entsprechend dem nicht geschlossenen Charakter einer bloßen Reihung von Sprüchen, den das uneinheitliche Ganze trägt."³⁴
- i) 1952 nimmt H. Bonnet das Stichwort "Zweiwegbuch" in sein "Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte" auf.³⁵ Bonnet referiert den bisherigen Kenntnisstand und schließt sich dem Urteil von Kees³⁶ über das Zweiwegbuch an: "eine vieldeutig schillernde, oft auch widerspruchsvolle Kombination".
- j) 1957-1958 finden sich im "Jaarbericht No 15 Ex Oriente Lux" zwei zusammengehörige Aufsätze mit bislang unveröffentlichten Abbildungen des Sargbodens Cairo 28 087 (B 17 C): "De Reis van de Dode" (J. Zandee)

32 HdO 1.2. (¹1952), 48-50.

33 Op.cit., 49.

34 Ibid.

35 H. Bonnet: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1952, 882-883.

36 Vgl. Anm.19.

und "De Bodem van Sarcofaag Cairo 28087" (J.M.A. Janssen).³⁷ Die Quellenlage hat sich entscheidend verbessert, die Verf. können auf den inzwischen vorliegenden Hauptteil der Sargtextedition de Buck's³⁸ zurückgreifen, ausgerechnet jedoch der siebte und letzte Band mit den Texten des Zweiwegebuches (I) wird erst 1961 publiziert.

J. Zandee erörtert die dem Zweiwegebuch zugrunde liegenden allgemeinen Phänomene aus dem Bereich der altägyptischen Jenseitsvorstellungen mit Parallelen aus der Religionsgeschichte. Das Begräbnisritual als 'rite de passage' (A. van Gennep) verhilft dem Toten zur Überfahrt über die Todesgrenze in die "andere Welt". Sein Lebensweg wird im Jenseits als Reise unter Überwindung kritischer Gefahren fortgesetzt; die Jenseitsbeschreibung, die der Tote vorfindet, machen die Verwandtschaft mit Reisen deutlich, die die Seele im visionären Zustand erlebt, wie z.B. in Dantes *Divina Commedia*.

Das Zweiwegebuch bietet ein *Itinarium* des Totenreiches, anhand dessen der Tote die Gefahren, die in vielerlei Gestalt, z.B. als Dämonen, auf ihn lauern, überwinden kann. Neben einem Aufenthalt im Totenreich Rose-tau bei Osiris wird auch das Sein bei Re als Reiseziel angenommen. Zandee stellt zahlreiche Zitate aus den bisher veröffentlichten Texten zusammen, um diesen Inhalt im Detail belegen zu können. Als Endziel sieht er ein Leben im paradiesischen Lichtland: "Ga heen naar het Lichtland. Re heeft u gegeven uw schone Wegen die er in zijn. Voor u worden de poorten des hemels geopend."³⁹ (CT VI 393 b) Der Wert dieser Studie liegt in der Fülle von Einzelerkenntnissen, die die Studie von Kees (d) erweitern.⁴⁰

J.M.A. Janssen stellt den Sargboden Cairo 28 087 (B 17 C) mit den zum ersten Mal veröffentlichten Abbildungen des auf ihm vorliegenden Zweiwegebuches vor. B 17 C wird von de Buck aufgrund der textkritisch schlechten Sargtextsprüche nicht mit in die Edition aufgenommen. Der 237 mal 59 cm große Sargboden befindet sich allerdings in einem guten

37 J. Zandee, "De Reis van de Dode", *Ex Oriente Lux* 15 (1957-1958), 65-71; J.M.A. Janssen, "De Bodem van Sarcofaag Cairo 28087", *Ex Oriente Lux* 15 (1957-1958) 71-73, plat. IV.-XII.

38 A. de Buck: *The Egyptian Coffin Texts. Vol. I-VI*. Chicago 1935-1956. Schon in den ersten Bänden konnte de Buck eine erheblich größere Anzahl von Särgen aus Berscheh als Quellen vorlegen. Es handelt sich um ca. 30 Säрге; dabei ist zu bedenken, daß jeweils der Außen- und der Innensarg für sich aufgeführt werden. In der wiss. Literatur werden fortan die Sargbezeichnungen nach der Edition von ECT gegeben. Zandee und Janssen konnten die unveröffentlichten Sargtexte bei de Buck einsehen und deshalb schon die Berscheh-Säрге mit den Zweiwegebuchtexten berücksichtigen.

39 JEOL 15 (1957-1958), 71.

40 J. Zandee erwägt außerdem, das Zweiwegebuch aufgrund vielfacher Parallelen als direkten Vorläufer des Pfortenbuches anzusehen.

Erhaltungszustand, so daß seine Abbildungen zur Untersuchung des Zweibegebuches mit herangezogen werden können.⁴¹ Janssen untersucht in erster Linie die Bildkomposition mit den "Zickzackwegen" und gibt dadurch die bildliche Ergänzung zu der inhaltlichen Textanalyse durch Zandee.

k) 1960 legt J. Zandee die Monographie "Death as an Enemy"⁴² vor, worin er von der These ausgeht, daß ursprünglich der Tod als der natürliche Feind des Menschen eine äußerst negative Sicht des Jenseits impliziert hat, die später - erwachsen aus religiöser Reflexion - durch eine "monistische" Einstellung ("Death is considered the necessary condition for eternal life") in den Jenseitstexten überlagert wird. Die jeweiligen Jenseitsgefahren stehen im Vordergrund seiner Untersuchung, wobei dem Zweibegebuch als Verbindung von Pyramidentexten und Amduat ein besonderer Platz eingeräumt wird. J. Zandee kann von der vollständigen Sargtextedition ausgehen und deshalb die Erkenntnisse seines vorigen Aufsatzes (j) vermehren. Der Nachteil des Buches liegt in seinem Listen- bzw. Indexcharakter, inhaltliche Bezüge kommen dabei eindeutig zu kurz.

l) 1961 wird mit Erscheinen des siebten Bandes, dessen zweite Hälfte die Texte des Zweibegebuches enthält, die Edition der *Egyptian Coffin Texts* von A. de Buck zum Abschluß gebracht und damit die Edition von Lacau (b) nach über 50 Jahren ersetzt und verbessert.⁴³ Nunmehr kann man von achtzehn Quellen des Zweibegebuches (siehe 3.1.) ausgehen: 15 Särge enthalten das Text- und Bildprogramm, die entsprechenden Durchzeichnungen werden im Anhang des Bandes gegeben, 3 Särge bieten lediglich die Spruchgruppen des Zweibegebuches.

Das Zweibegebuch setzt sich in ECT VII aus den Sprüchen 1029-1185 zusammen, die in zwei Gruppen zerfallen: Gruppe I (LF) mit den Sprüchen 1029-1130 und Gruppe II mit den Sprüchen 1131-1185, die allerdings in zahlreichen Fällen miteinander korrespondieren.⁴⁴

Durch die mustergültige Edition des vollständigen Zweibegebuches hat A. de Buck die sichere philologische Grundlage⁴⁵ zur weiteren Er-

41 Vgl. 3.1., S.66.

42 J. Zandee: *Death as an Enemy. According to Ancient Egyptians Conceptions*. Leiden 1960 (*Studies in the History of Religions*, 5).

43 A. de Buck: *The Egyptian Coffin Texts. Vol. VII. Texts of Spells 787-1185*. Chicago 1961. Der Band erschien posthum.

44 Die entsprechende Liste findet sich in ECT VII, XIV-XV. Eine Aufstellung der parallelen Totenbuchsprüche des Zweibegebuches, siehe ECT VII, XII-XIII.

45 Die Edition von ECT VII ist für die Textgrundlage bzw. Originalfassung des Zweibegebuches von unschätzbarem Wert, leider ist es A. de Buck versagt geblieben, den geplanten Kommentar zu verwirklichen. Zur Klärung mancher

forschung geschaffen. Diese Tatsache ist in mehreren Rezensionen⁴⁶ ausführlich gewürdigt worden, wobei die Texte des Zweiwegebuches in ECT VII die Rezensenten am meisten beschäftigt haben, so daß in manchen Rezensionen kleinere Studien zum Zweiwegebuch entstanden sind.

J. Zandee⁴⁷ geht in seiner Besprechung systematisch die Sprüche des Zweiwegebuches durch: von der Gruppe I werden die Sprüche 1029-1130 jeder in einer kurzen Inhaltsangabe mit eingestreuten Übersetzungen wiedergegeben, von der Gruppe II die Sprüche 1131-1146, die keinen Bezug zur Gruppe I haben. Integriert in die Deskription sind die entsprechenden Parallelen des Totenbuches, kurze schematische Beschreibungen des formalen Bildaufbaus und ein Verzeichnis der korrespondierenden Sprüche.

H. Kees⁴⁸ weist daraufhin, daß bei den 15 Plänen in ECT VII nur zwei mit Figuren versehen sind: am ausgiebigsten bei B 1 C und beschränkt auf die Dämonen bei B 5 C. Bei dem Frauensarg B 3 C findet sich eine Sonnenbarke, die aber wie bei B 1 C ohne Besatzung ist.⁴⁹

Ph. Derchain⁵⁰ beschäftigt sich mit den verschiedenen Fassungen und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: "Il n'y a pas à douter du reste que le noyau de ces différentes compositions remonte à un archétype commun."⁵¹ Da bislang hauptsächlich die Ausgabe von Schack-Schackenburg -

Detailfragen fehlt in ECT VII ein Standortindex der Sprüche. Mir selbst erscheint der größte Mangel in der Tatsache zu liegen, daß bis heute von den Särgen aus El-Berscheh keine Farbaufnahmen veröffentlicht sind. Nach wie vor steht in der Erforschung die *Text*quelle im Vordergrund, aber gerade beim Zweiwegebuch muß die *Bild*komposition gleichwertig mit dem Text behandelt und erforscht werden, einschließlich des besonderen Verhältnisses von Abbildung und Text zueinander. Das ist nicht möglich, solange eine Edition nur den Text des Zweiwegebuches umfaßt.

46 AEB (1961), 31-44 (J. Zandee); AJA 66 (1962), 413 (H. Goedicke); CdE 37, No 74 (1962), 297-300 (Ph. Derchain); OLZ 57 (1962), 589-591 (H. Kees); BiOr 20 (1963), 246-250 (D. Müller); JNES 22 (1963), 133-137 (T.G. Allen).

47 AEB (1961), 38-44.

48 OLZ (1962), 590.

49 H. Kees verweist dabei auf seine Beobachtungen zu Tb 69/70 (Göttinger Totenbuchstudien. Unters. 17,1954), wobei es sich gezeigt hat, daß B 1 C gerade zu der Gruppe gehört, die menschliche Wortzeichen gerne vermeidet, während diese auf B 5 C unbedenklich verwendet werden und B 3 C zu den "inkonsequenten" rechnet. "Also wissenschaftliche Gründlichkeit herrscht hier im Bereich des zauberreichen Gottes des Wissens Thot nicht." Op.cit., 591.

50 CdE 37 (1962), 299-300.

51 Op.cit., 299.

auch für das *Wörterbuch*⁵² benutzt - bekannt gewesen ist, gibt Derchain als Arbeitshilfe eine Konkordanz beider Editionen ("Zweiwegbuch" - CT).⁵³

D. Müller⁵⁴ beschreibt vor allem die zahlreichen Schwierigkeiten, die es bei dem Verständnis des Zweiwegbuches sowohl in der Interpretation der Einzelheiten wie in der Deutung der Gesamtkonzeption noch gibt. In den Sprüchen 1034-1036 z.B. durchzieht der Tote die Wege von Rosetau, die aber erst später auf der Karte mit den Sprüchen 1072-1082 erscheinen. Das Verhältnis, in dem die nacheinander und übereinander geordneten Bezirke stehen, sei oft nicht klar erkennbar.⁵⁵ Wie Kees bringt auch Müller einen Ausschnitt aus Spruch 1130 ("Die Rede des Allherrs"), der allgemein sofort in seiner überaus großen Bedeutung erkannt worden ist. Das Zweiwegbuch wird im wesentlichen von der Sonnenlaufkonzeption her bestimmt gesehen: "Das Geschehen des Zweiwegbuches wird zum Zyklus, der sich mit gleicher Beständigkeit wiederholt wie die allmorgendliche Vertreibung der Ungerechtigkeit."⁵⁶

m) 1969 veröffentlicht P. Bargaet die eigenwilligste Interpretation des Zweiwegbuches.⁵⁷ Auch er geht zunächst davon aus, daß es sich bei dem Zweiwegbuch um einen Jenseitsführer⁵⁸ handelt; seine Interpretation⁵⁹ bezieht sich auf die Gruppe I von ECT VII mit den Plänen 1-11 (LF), im besonderen auf B 1 C und B 3 C (Spruch 1032-1130). Nach anfänglicher Diskussion der einzelnen Teile kommt Bargaet als erster zu einer Zusammenschau, die als eine in sich geschlossene Gesamtkonzeption angesehen werden kann (siehe Abb.5). Als erster Teil werden die zwei Wege relativ kurz behandelt: der Wasserweg, als Weg des Osiris, führt den Toten in Begleitung des Mondes⁶⁰ über den nächtlichen Himmel und der Erdweg, als Weg des Re, wird vom Toten mit der Sonnenbarke (=Sonne) am

52 A. Erman/H. Grapow: Wörterbuch der ägyptischen Sprache. 7 Bde. Leipzig 1926-1963.

53 CdE 37 (1962), 300.

54 BiOr 20 (1963), 248-250.

55 Am Beispiel des Verhältnisses der Wege zueinander und der dazugehörigen Tore von Müller mehrfach erörtert.

56 Op.cit., 250.

57 P. Bargaet, "Essai d'Interprétation du Livre des deux Chemins", Revue d'Égyptologie 21 (1969), 7-17.

58 In diesem Zusammenhang verweist Bargaet darauf, daß allerdings ebenso auf der Grabdecke von Berscheh-Grab 7 Fragmente des Zweiwegbuches gefunden worden sind: CT VII 335-337 aus Spruch 1071, El Berscheh II, pl. 19.

59 Er möchte ausdrücklich die Vorstudien (d, f und j) erweitern.

60 Die Gleichberechtigung des Mondes mit der Sonne rührt nach Bargaet daher, daß das Zweiwegbuch aus Hermopolis stammt (Mond = Thot).

Tageshimmel zurückgelegt. Das endgültige Ziel der zwei Wege liegt bei Horus dem Älteren, dessen Augen aus Sonne und Mond bestehen (Spruch 1114), weshalb der Tote die Wahl hat, welches Gestirn er auf seiner Reise begleiten möchte.

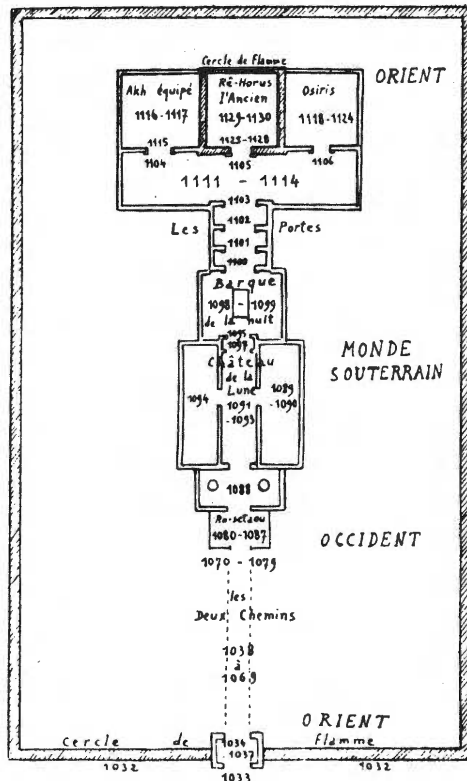


Abb. 5

Auf die zwei Wege folgt ein Gebiet, Rosetau, das die Nekropole, den Westen, symbolisiert, der Eingang dazu liegt direkt hinter den sich zickzackartig kreuzenden Wegen. Der Eingangsrahmen mit Spruch 1080 bildet den Aufbewahrungsohrt für den "Ausfluss" (*rdw*) des Osiris; als heiliger Bezirk enthält er damit die göttliche Essenz, Fülle und Fruchtbarkeit, kurz: "das Symbol des Lebens".⁶¹

61 Barguet widmet dem Spruch 1080 wie dem Eingangsgebilde mit dem "Symbol des Lebens" eine längere Betrachtung. Das Aufbewahrungsgefäß, darauf läuft die Interpretation hinaus, soll mit demjenigen aus dem Papyrus Salt 825 und dem aus dem Papyrus Jumilhac identisch sein. Die Reliquie des Gottes Osiris wird sogar mit dem Gral verglichen. Diese Deutungsabfolge ist typisch für die Arbeitsweise des Autors; zuerst werden sehr viel spätere Quellen herangezogen, aus dem Neuen Reich, der Spätzeit oder sogar der Antike, um daraufhin die Untersuchung mit

Aber auch Rosetau ist nur eine Etappe des immensen Weges, den der Tote zurückzulegen hat. Der Tote, der auf den Wegen des Gottes Re wandelt, kommt darauf zum "Schloß des Mondes" (Spruch 1091), das unter der Herrschaft des Gottes Thot steht. Das Heiligtum des "Mondschlosses", der Saal mit der Gottesbarke (Spruch 1098 und 1099), soll der Wohnsitz der Maat sein.⁶²

Der dritte und letzte Teil des Zweiwegebuches führt zum endgültigen Ziel, welches durch eine von Dämonen bewachte Barriere aus sieben Toren geschützt wird, die von dem Toten erst nach strenger Prüfung passiert werden kann. Die mit dem Horizont identische zentrale Tür, aus der Re morgens im Osten erscheint (Tb 109), öffnet sich zum Raum des Lichtlandes, in dem sich Re, der als Weltgott mit Horus dem Älteren gleichgesetzt wird, mit seiner Barke befindet. Um dort in die Gegenwart des Sonnengottes zu gelangen, legt der Tote seinen Weg durch den Himmel, der über allen anderen dominiert, zurück. Neben dem zentralen Raum in der Mitte liegt rechts ein weiterer für Osiris und links für den bzw. die "seligen Toten".

Das Lichtland hat - wie in die Pyramidentexten - seinen Platz am nördlichen Ufer des "gewundenen Kanals" und ist von beschützenden Flammen umgeben, "mais qu'est maintenant levée la dernière barrière qui tenait le mort éloigné de la place sainte à laquelle il est parvenu et que, depuis sa naissance, son père Kekou (les Ténèbres) et Noun (le Chaos initial) l'avaient empêché d'atteindre."⁶³

Darauf folgt die besondere Interpretation des Autors, der im Zweiwegebuch einen Initiationstext sehen möchte und dessen Plan den Grundriß eines Tempels abbilden soll. Das Buch soll eine Beschreibung davon liefern, wie ein Priester inthronisiert wird, von dem Moment an, wo er die Umfassungsmauer, den ersten Flammenkreis, nach der Reinigung durchschreitet bis zu seiner Ankunft im "Allerheiligsten".

Danach stellt sich die Symbolik des Zweiwegebuches bei Baret kurzgefaßt so dar: Aufgang der Sonne im Osten (1029); Eintritt in ihren Strahlenkreis (1032-1037); Verlauf der zwei Wege (1038-1069); Ankunft in Rosetau und Herabsteigen in die Unterwelt (1070-1087); Durchquerung des Bereiches der Nacht, identisch mit dem "Schloß des Mondes" (1088-1099); Passieren der Tore (1100-1103) und erneute Ankunft im Osten, beim Sitz der "Seligen" und beim wiederbelebten Osiris (1118-1121); Sieg

einem Vergleich aus gnostischen, manichäischen oder weiteren mehr spiritualistischen Traditionen abschließen zu können. M.E. handelt es sich hierbei um ein methodisch fragwürdiges Vorgehen.

62 Spruch 1099 soll ein Hymnus zum Ruhm der Ordnung, der Ruhe und des Lichtes, das die Schatten vertreibt, sein!

63 RdE 21 (1969), 14.

des Lichtes über die Finsternis bei neuem Aufgang des Tages (1125-1130).⁶⁴

Diese Symbolik sei nun einerseits direkt auf die verschiedenen Teile eines Tempels⁶⁵ zu beziehen, gleichzeitig aber auch auf die unterschiedlichen Phasen der Initiation eines Priesters. Die Initiation soll in einer Schau enden, die Apuleius für den antiken Isis-Kult folgendermaßen wiedergibt:

"Ich betrat die Grenze des Todes, und als ich Proserpinas Schwelle überschritt, wurde ich durch alle Elemente getragen und kehrte zurück; um Mitternacht erblickte ich die Sonne, blendend in strahlendem Licht, ich näherte mich den unteren und den oberen Göttern und betete sie an von Angesicht zu Angesicht."⁶⁶

64 Op.cit., 16. Aus dieser Symbolik soll nach Barguet im Totenbuch der Weg des solarisierten Toten und im Amduat der Weg des Gestirns durch die Unterwelt übernommen worden sein.

65 Der Autor erwägt, im Plan des Zweibegebuches das Modell des ägyptischen Tempels, wie er von der 18. Dyn. (!) an erscheint, zu sehen.

66 Apuleius von Madaurus, *Metamorphosen* XI, 23,7, zit. nach J. Assmann, "Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben", in: *Sehnsucht nach dem Ursprung*, hrsg. von H.P. Duerr. Frankfurt 1983, 350. Assmann zitiert wie Barguet diesen Text nicht ohne Grund, untersucht er doch ebenso die Frage der Initiation, wobei er zu folgenden Ergebnissen kommt: In der altägyptischen Religion werden reale Bestattungen in Form einer symbolischen Initiation begangen. Diese Initiation ist mit der Idee des Übergangs von der diesseitigen zur jenseitigen Welt verbunden, als Transformation von einem Seinszustand in einen anderen zu denken. Die Transformation stellt sich biomorph als "Wie-der-" oder "Neugeburt" und räumlich als Zurücklegen eines Weges dar, wobei das "Wissen" und die "Rechtfertigung" (Totengericht) unabdingbare Voraussetzungen sind, um auf diesem Weg zur "ewigen Nahrung" bzw. in die Gegenwart der Götter, vornehmlich Re und Osiris, zu gelangen. Die Ursprünge dieses Totenglaubens sieht Assmann allerdings in "diesseitigen" Kulturen. "Die Totenriten geben sich deshalb als eine 'Einführung in die Mysterien des Totenreichs' (Hornung), weil sie die entsprechenden Riten und Vorstellungen diesseitiger Kulte widerspiegeln, von denen wir sonst, aus naheliegenden Gründen, nichts wissen." Op.cit., 352. Assmann bezieht in seine Argumentation den Aufsatz von Barguet mit ein, vor allen Dingen bei der Erhellung des Zusammenhangs der Gestaltung der Unterwelt als eines Tempels, belegbar aber erst im demotischen (!) *Setna-Roman*. Allerdings scheint mir Assmanns These, die Unterwelt sei ein Tempel, wie er sie als Ergebnis der Untersuchung von Barguet ansieht, nicht richtig. Barguet sieht vielmehr den Plan des Zweibegebuches als ein kosmisches Modell, das Himmel und Unterwelt umfaßt und sich auch im ägyptischen Tempel verkörpert. Mit anderen Worten: die Unterwelt bildet einen Teil des Tempels. Zu der Initiation des Lucius im *Roman des Apuleius* ist zu sagen, daß dem sicherlich altägyptische Jenseitsvorstellungen zugrunde liegen, aber verändert im historisch-kulturellen Prozeß der Antike. Außerdem wird eine Initiation im antiken Mysterienwesen beschrieben, die in

Diese "Erleuchtung" sei für den noch im Diesseits Lebenden möglich und bildet das Ziel für den im Jenseits lebenden "Menschen".

Die Interpretation von Barguet erscheint durch die kosmische Ausdeutung der späteren Tempelarchitektur⁶⁷ plausibel, ist aber doch der Form nach in toto nicht haltbar, da letztlich von einem noch späteren antiken Mysterienwesen her argumentiert wird, das allein wegen der zeitlichen Ferne nicht herangezogen werden sollte, auf das höchstens im umgekehrten Sinne verwiesen werden könnte.⁶⁸

n) 1970 unterscheidet H. Altenmüller in der von ihm bearbeiteten zweiten Auflage des HdO 1.2. in der Abteilung "Jenseitsbücher, Jenseitsführer"⁶⁹ beim Zweiwegebuch zwei Fassungen (LF und KF), die beide schon aufgrund des Kolophons "Am Ende angekommen"⁷⁰ von den Ägyptern als in sich abgeschlossene Bücher betrachtet worden sind. Problematisch sei sowohl die Gesamtanlage als auch der Weg, den der Tote zurückzulegen hat, um den in einem Schrein ruhenden "Allherrs" zu erreichen. Alter und Herkunft des Zweiwegebuches sind nicht bekannt; aus der Betonung der memphitischen Lokaltradition schließt der Verf. auf eine Entstehung im Alten Reich. Von Bedeutung zeuge die Tatsache, daß sich das Buch an den "verstorbenen Jedermann" richtet.

o) 1971 erscheinen "Some Observations on the Composition of the Book of Two Ways" von L.H. Lesko.⁷¹ In dem Aufsatz differenziert er nach gründlicher Untersuchung die zwei Fassungen des Zweiwegebuches in vier Versionen, die sämtlich neun verschiedenen Sektionen angehören.⁷² Das ausgesprochene Ziel der Untersuchung liegt darin, die zahlreichen Pro-

einer Krypte, architektonisch als Unterwelt gestaltet, *real* vollzogen worden ist. Der Initiante erfährt durch den Gang in die Unterwelt einen symbolischen Tod und eine Auferstehung am Morgen als "Sonnengott". Eben diese real vollzogene Initiation kann man in der altägyptischen Religion aber nicht nachweisen, und der Adressat des Zweiwegebuches ist bereits real gestorben, denn sonst könnte man seine symbolische Initiation in das Jenseits nicht beschreiben.

67 In der Form erst vom Neuen Reich an.

68 Lesko lehnt die Interpretation folgendermaßen ab: "There is certainly no need to explain the *Book of Two Ways* as a plan of a temple with three sanctuaries at the back, as has recently been suggested by Barguet (Rd'E 21, 1969, 7-17) since there would be no reason to have the approach to a temple divided by a river of flame, there is really no equality in the shrines at the end, and that a temple would be filled with demons is inexplicable." Lesko, *Book of Two Ways*, 139.

69 HdO 1.2. (Leiden ²1970), 69-81.

70 LF: CT VII 471 g; KF CT VI 193 o. Wörtlich: "Es ist zu Ende gekommen."

71 JAOS 91 (1971), 30-43.

72 Vgl. 3.1., S.67.

bleme des Zweiwegebuches, die kurz referiert werden, durch eine Formanalyse zu klären und zu lösen.

Zu der inzwischen allgemein akzeptierten Etablierung der neun Sektionen⁷³ als verschiedene einzelne Abteilungen des Jenseitsführers haben zwei Gründe geführt: 1) Die Einteilung der Kapitel aus der Edition von Schack-Schackenburg (a), die auf der Kurzfassung beruht, ist in der Form nicht auf die Langfassung übertragbar, 2) die Sektionen heben sich sowohl inhaltlich als auch formal voneinander ab; für Lesko bildet jede Sektion eine Einheit in sich selbst mit verschiedenen Einleitungen und Orientierungen und jeweils auch einem eigenständigen Jenseitsziel.

Die beiden Fassungen besitzen nur die Sektionen III-V gemeinsam, unterscheiden sich jedoch ansonsten völlig voneinander, in der LF dominiert Re, in der KF Osiris. Die vier Versionen sind prinzipiell insofern zu trennen, als Version A der LF und Version C der KF entsprechen, die Version B mit A die Form und mit C den Text teilt und die Version A-B von A und B gleichermaßen abhängt. Aufgrund seiner neuen Einteilung erstellt Lesko eine Tabelle, die, nach den vier Versionen geschieden, ein Spruchverzeichnis der 18 Quellen nach de Buck (I) beinhaltet, durchnummeriert nach den 101 Sprüchen des Schlüsselverzeichnisses aus ECT VII und differenziert nach den IX Sektionen.⁷⁴ Zwei schematische Durchzeichnungen mit den fortlaufenden Sargtextsprüchen bereichern die Untersuchung (siehe Abb. 6: als LF beispielhaft B 3 C für die Versionen A, A-B und B, als KF B 5 C für Version C).

Die Sektionen im einzelnen betrachtet, gestalten sich nach Lesko folgendermaßen: Sektion I (LF) enthält die drei wichtigsten Gottheiten des Zweiwegebuches: Re, Osiris und Thot. Der Tote soll mit Re den Sonnenkreislauf vollziehen, Osiris als Herrn der Wege von Rosetau kennen und Mitglied im Gefolge des Thot sein. Sektion II (KF) zeigt die Wege zu dem im Grundriß wiedergegebenen "Palast" bzw. "Tempel" des Osiris. Der Tote will neben und mit Osiris dort leben. Sektion III: die beiden Wege werden auf Osiris und Re bezogen. Der Wasserweg symbolisiert möglicherweise den Himmel in einem kosmologischen Plan und bildet die Tagesroute des Sonnengottes. Sektion IV: Weil der Landweg den Wasserweg fortsetzt, muß die Spruchabfolge umgekehrt werden. Der Tote begleitet Re an den Ausgangspunkt des Sonnenkreislaufes zurück. Die meisten Sprüche am Landweg verweisen auf die Nachtfahrt der solaren Barke. Sektion V: Es existiert hier ein ähnlicher Gebäudeplan wie in Sektion II. Beide Sektionen gehören derselben Osiris-Tradition an. Das Ziel liegt bei Osiris. Sektion VI bezieht sich auf Thot. Das Jenseitsziel

⁷³ Z.B.: LÄ III, 259.

⁷⁴ JAOS 91 (1971), 33-34. Die entsprechenden Totenbuchsprüche werden auch aufgeführt. Die Tabelle bildet eine nützliche Bereicherung von ECT VII.

bildet der Mondgott. Sektion VII besteht einzig aus Spruch 1099. Das

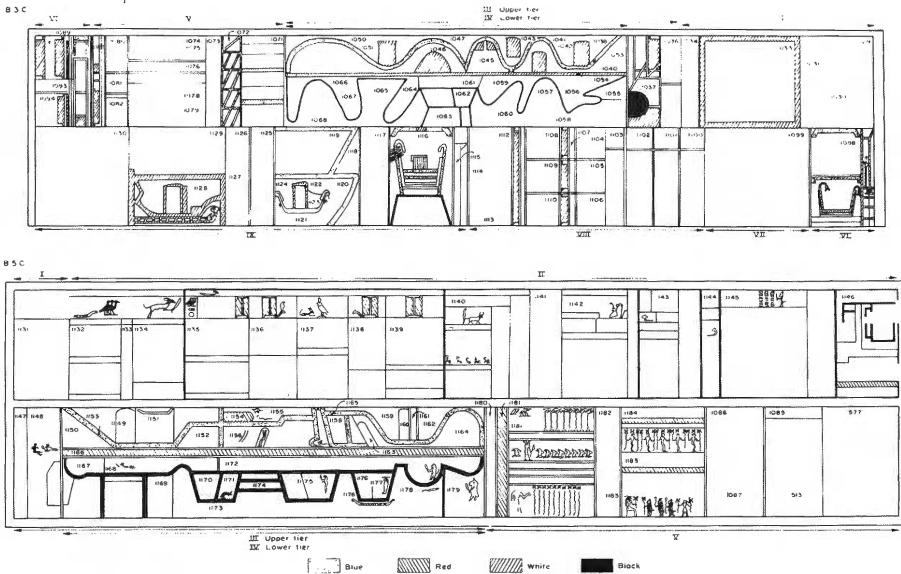


Abb. 6

Thema liegt in der Beschreibung der Himmelsreise der Sonne. Als besonders eigenständiges Jenseitsbild scheint diese Sektion später eingeschoben worden zu sein. Sektion VIII gehört eindeutig zur solaren Tradition, auch hier spielen Tore mit Wächtern eine besondere Rolle. Der Tote will zu Horus dem Älteren gelangen. Sektion IX ist sozusagen die Synthese des Zweiwegebuches. Es wird der Versuch unternommen, die verschiedenen Traditionen zu vereinigen. Der Tote begleitet die solare Barke bei der täglichen Fahrt. Das Ende besteht in der geglückten Verbindung von Re und Osiris.

Spruch 1130 gehört zu den wichtigsten religiösen Texten des alten Ägyptens, trotzdem ist er in erster Linie als letzter Spruch - als Ende - des Zweiwegebuches zu interpretieren. Jegliches Ziel unter Integration der anderen endet beim Sonnengott. Die ausgesprochene Gleichheit der Menschen zeigt die Veränderung in der altägyptischen Sozialordnung, charakteristisch für die Literatur der Ersten Zwischenzeit. Der Zweck scheint darin zu liegen, die Klassenunterschiede im Jenseits zu zerbrechen, weil selbst die höchsten Ziele für jeden erreichbar sind, der interessiert ist und bezahlen kann.

Die Särge und ihre Besitzer können nicht richtig datiert und eingeordnet werden, sicher ist nur, daß letztlich zwei Quellen existiert haben, die für einen oder mehrere Schreiber verfügbar gewesen sind. Diese Quellen sind aus verschiedenen früheren Materialien kombiniert worden. Lesko hält die Version C (KF) für die frühere Fassung.⁷⁵

- p) 1972 legt L.H. Lesko seine angekündigte vollständige Übersetzung mit einem kurzen Kommentar des Zweiwegebuches vor.⁷⁶ Diese Übersetzung ist konsequent nach den Kompositionsregeln strukturiert, wie in "Some Observations on the Compositions of the Book of Two Ways" (o) dargelegt.

Eingeteilt in die neun Sektionen folgen die Übersetzungen der einzelnen Versionen jeweils nacheinander, in den Anmerkungen teilweise noch nach verschiedenen Sargvarianten differenziert.⁷⁷ Durch dieses Prinzip, mit dem Ziel, so nahe wie möglich die Originalfassung des Zweiwegebuches wiederherzustellen, wird die Buck's Spruchabfolge aufgehoben. Das hat zwar den Nachteil, jeden einzelnen Spruch erst durch den Index finden zu können, gibt aber so genau wie möglich den äußerst komplexen Text des Zweiwegebuches wieder.

- q) 1974 erscheint posthum eine weitere englische Übersetzung des Zweiwegebuches von A. Piankoff.⁷⁸ Sie findet sich in einem Sammelband, der drei Totentexte⁷⁹ in sich vereinigt, die besonders die Jenseitstopographie zur Thematik haben, deshalb lautet der Titel: "The Wandering of the Soul".

75 Diese Annahme wird nicht überzeugend dargelegt, zwei Argumente sollen sie begründen: a) Der Landweg in Sektion IV der Version C ist solar ausgerichtet, enthält aber nicht die beiden Sprüche (1065 und 1068) der Version A und B, die Re über alles setzen. Lesko geht davon aus, daß die beiden Sprüche bei einer späteren Revision zu Gunsten von Re hinzugefügt worden sind; b) Der Sargbesitzer Thothotep (B 5 C) ist königlicher Schreiber und "Schreiber des Sarges" (*sš hn*) gewesen, von daher soll es klar sein, daß sein Sarg die früheste Quelle des Zweiwegebuches bildet. Das kann man aber nicht aus dieser Titelbeschreibung konstruieren.

76 L.H. Lesko: *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972 (Near Eastern Studies, Vol. 17). Rez.: BiOr (1974), 247-249 (Ph. Derchain); CdE XLVIII No. 96 (1973), 284-287 (P. Barguet); JARCE 11 (1974), 95 (D. Mueller).

77 So folgen in den Sektionen III-V die parallelisierten Sprüche der KF (Version C) denen der LF (Version A, B). Sektion II hat nur Version C, die restlichen Sektionen werden nach den drei Versionen der LF gegeben.

78 A. Piankoff: *The Wandering of the Soul*. Princeton 1974. Part I: *The Book of Two Ways*, 1-37. Im Anhang beigegeben: Aufnahmen von Cairo 28083 (schwarz-weiß).

79 Außer dem Zweiwegebuch findet sich noch: "The Quererets" (Das Höhlenbuch) und "The Egyptian Game of Draughts" (Das ägyptischen Brettspiel). Das Letztere

Piankoff übersetzt die 101 Sprüche des Zweiwegebuches in der Reihenfolge von ECT VII hintereinander, ansonsten wird der Text nicht weiter differenziert. Bemerkenswert erscheint mir die Einschätzung in der Einleitung, daß die zwei Wege von Rosetau zum *Himmel* führen: "The 'Book of the Two Ways' describes the two roads which lead to heaven: they are 'the roads of Rosetau on water and on land; these roads are those of Osiris, they are in the sky.' (Spell 1035)."⁸⁰ Das Ziel der langen Totenreise liegt beim Horizonttor, durch das die ewige Gefolgschaft des Re angetreten werden soll.

- r) 1974 gibt R. Grieshammer eine Bibliographie zu den Sargtexten⁸¹ heraus, auch zu jedem einzelnen Spruch des Zweiwegebuches werden bibliographischen Angaben⁸² gemacht, die die bisherige Rezeption des Jenseitsführers in der Literatur dokumentieren.

- s) 1976-1977 veröffentlicht J. Bergman seine Überlegungen "Zum Zwei-Wege-Motiv".⁸³ Er schließt sich der Interpretation von Lesko (o) an, nach dem die zwei Wege zusammentreffen und vom Toten gemeinsam durchlaufen werden. Die "komplementäre Denkweise"⁸⁴ als elementare Struktur altägyptischer Kultur soll diese Annahme erklären. Weil das Zweiwegebuch aus El-Berscheh, der Thot-Nekropole, stammt und Thot die Epitheta "derjenige, der die beiden Kämpfenden versöhnt" und "derjenige, der die beiden Teile befriedigt" trägt, proklamiert die Priesterschaft in El-Berscheh und Hermopolis Magna möglicherweise in der Sondertradition des Zweiwegebuches, daß Thot für die "Vereinigung der beiden Wege" verantwortlich ist.⁸⁵

- t) 1978 publiziert R.O. Faulkner die dritte Übersetzung des Zweiwegebuches, die einen Bestandteil der ersten vollständigen Übersetzung der Sargtexte ins Englische bildet.⁸⁶ Um die Einheit der Übersetzung der Sarg-

ist eigentlich nicht als Totentext zu bezeichnen, jedoch werden die Wege des Spieles mit den Jenseitswegen identifiziert.

80 Op.cit., 160-179.

81 R. Grieshammer: Die altägyptischen Sargtexte in der Forschung seit 1936. Wiesbaden 1974.

82 Op.cit., 160-179.

83 J. Bergman, "Zum Zwei-Wege-Motiv. Religionsgeschichtliche und exegetische Bemerkungen." SEA 41-42 (1976-1977), 27-56.

84 E. Hornung: Einführung in die Ägyptologie. Darmstadt 1967, 108ff.

85 SEA 41-42 (1976-1977), 52.

86 R.O. Faulkner: The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. III, Spells 788-1185. Warminster 1978, 127-189.

texte zu wahren, hält sich Faulkner auch bei dem Zweiwegbuch strikt an die Edition A. de Buck's. Die Sprüche werden hintereinander übersetzt, ein Textapparat stellt zusätzliche Informationen zur Verfügung.

- u) 1979 beschäftigt sich H. Brunner in einem Aufsatz "Illustrierte Bücher im alten Ägypten"⁸⁷ mit dem Verhältnis von Wort und Bild als einer der entscheidenden Fragestellungen, die besonders für das Zweiwegbuch von Bedeutung ist. "Ägypten scheint viele der Möglichkeiten, warum und wie zu einem Text Bilder treten können, wenn nicht ausgeschöpft, so doch entwickelt zu haben, und zwar, nachdem die ägyptische Kultur ohne Vorgänger war, erstmalig und exemplarisch, Tradition stiftend, nicht sie fortsetzend, weil es keine vorfand."⁸⁸

Am Beispiel des Zweiwegbuches betont Brunner - wie schon früher Grapow (e) - die Untrennbarkeit der bildlichen Gestaltungen und der dazugehörigen Texte. "Keine noch so genaue Beschreibung kann ein Wesen wirklich treffen, während die Bilder hier Sicherheit schaffen. Nicht von einer Selbstwirksamkeit der Bilder scheint hier die Rede, sondern von der Kenntnis, die der Betrachter gewinnt."⁸⁹ Deshalb sagt der Tote im Zweiwegbuch zu den Torwächtern, die ihn passieren lassen sollen, "daß er sie von den Bildern her kenne" und "Macht über sie habe" (CT VII 475 j).⁹⁰ Das scheint eine der wesentlichen Funktionen der Bild-Text-Komposition des Zweiwegbuches zu umschreiben.

- v) 1986 wird das Stichwort "Zweiwegbuch" von G. Lapp in Bd. VI des Lexikons der Ägyptologie⁹¹ aufgenommen. Nach einer Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes⁹² kommt Lapp zu dem Ergebnis: "Die Gesamtkonzeption und ihre einzelnen Kapitel oder Sektionen sind beim heutigen Forschungsstand nur schwer verständlich."⁹³ Weder die Deutung des Zweiwegbuches als Tages- und Nachtfahrt der Sonnenbarke noch die als Grundriß eines Tempels sind insgesamt haltbar.

Neben der bisherigen Deutung des Wasserweges als Tages- und des Landwegs als Nachtroute des Sonnengottes im Sinne der späteren Unterweltsbücher sieht Lapp als weitere Deutungsmöglichkeit die beiden Bereiche des Wasser- und Landweges als Darstellungen der beiden Nilzustände

87 H. Brunner, "Illustrierte Bücher im alten Ägypten", in: Wort und Bild. München 1979, 201-218.

88 Op.cit., 202.

89 Op.cit., 211.

90 Ibid.

91 G. Lapp, "Zweiwegbuch", LÄ VI (1986), 1430f.

92 Als einziges neues Ergebnis will Lapp die Särge B 1L, B 2 L, B 3 L, B 2 P, B 0 C und B 1 C der LF sicher in die zweite Hälfte der 12. Dyn. datieren.

93 LÄ VI, 1430.

(Hoch- und Niedrigwasser) an. "Somit wären hier zwei zeitlich aufeinanderfolgende Vorgänge nebeneinander in einem Bild dargestellt."⁹⁴

Nach anfänglich recht negativer Einschätzung als ein uneinheitliches "Zauberbuch" gewinnt das Zweiwegebuch in der Forschungsgeschichte erheblich an Bedeutung, Lesko sieht es geradezu als ein einzigartiges Dokument in der altägyptischen *Literatur*.⁹⁵ Schwierig gestaltet sich die Edition, relativ spät wurde das gesamte Text-Corpus des Zweiwegebuches erschlossen. Zahlreiche Studien waren notwendig, um den Standort des Buches innerhalb der Jenseitsliteratur zu bestimmen.⁹⁶

Trotz der intensiven philologischen Untersuchungen bleiben die inhaltlichen Probleme nach wie vor offen, wieviele Interpretationen gibt es nicht alleine zu den "zwei Wegen". Das Zweiwegebuch als Bild-Text-Komposition ist kaum erforscht, nur zögernd gestalten sich die Beiträge zur bildlichen Seite. Die nun folgende Darstellung der Jenseitstopographie des Zweiwegebuches, wie sie sich nach den neun Sektionen präsentiert, möchte einen weiteren Baustein zur Erforschung dieses Jenseitsführers bilden.

94 LÄ VI, 1431.

95 "What we learn about the origin and composition of this work from a study of the form and content of its versions and sections is probably unique in Egyptian religious literature". Lesko, *Book*, 7. Vgl. zu dieser Einstellung: Anm.45.

96 Leider konnte in der "Forschungsgeschichte" die Übersetzung des Zweiwegebuches von P. Barguet nicht mehr berücksichtigt werden. P. Barguet: *Textes des sarcophages égyptiens du moyen-empire*. Paris 1986, 621ff.

3.3. Die Jenseitstopographie des Zweiwegebuches

Das Zweiwegebuch als umfangreichste Bild-Text-Komposition der Sargtexte befindet sich normalerweise auf dem inneren Sargboden zahlreicher Berscheh-Särge, so daß der Verstorbene die Jenseitskarte mit den entsprechenden Anweisungen direkt unter sich gehabt hat.¹ Von daher ist das Zweiwegebuch zu Recht als "Jenseitsführer" bezeichnet worden.

Wie es zur Bildung der Bild-Text-Komposition gekommen ist, läßt sich nicht eindeutig klären. Die Pyramidentexte selbst sind ohne jegliche bildliche Beigaben. Allerdings treten im oberirdischen Teil des Privatgrabes im Alten Reich, der dem Totenkult dient, seit der 3. Dyn. Wandbilder mit Inschriften auf, die sich auf das Leben im Diesseits und den Totenkult beziehen. Die unterirdische Grabkammer, die nach der Bestattung versiegelt wird, bleibt dahingegen unbeschriftet und ohne Dekoration. Ab der 5. Dyn. erscheinen auch in der Sargkammer Inschriften, die sich auf den Totenkult beziehen. Diese werden in der 6. Dyn. durch eine Auswahl von Pyramidentexten ersetzt.²

Die Gestaltung des Privatgrabes im Alten Reich sowie die entsprechende Tempeldekoration hat sicherlich die Bild-Text-Komposition der ansonsten "bildlosen" Sargtexte, die bis in das Neue Reich als Vignetten zum Totenbuch und als Motive der Unterweltsbücher tradiert werden, ermöglicht.

Im Gegensatz zu den meisten übrigen Sargtextsprüchen ist oft der Tote nicht der Sprechende, sondern der Angeredete, dem empfohlen wird, diesen Ort zu meiden oder jenen Weg einzuschlagen.

Darin unterscheidet sich das Zweiwegebuch von den Unterweltsbüchern, die "sachliche" Beschreibungen aufweisen, welche nicht mit Anweisungen für den Toten verbunden sind. Demgegenüber gibt es gleichfalls etliche Örtlichkeiten in der Jenseitslandschaft des Zweiwegebuches, die gleichsam

1 Bei den in Frage kommenden Berscheh-Särgen handelt es sich zumeist um dekorierte Doppelsärge aus Holz, dabei kann der innere rechteckige Sarg durch einen anthromorph geformten ersetzt sein. "Ein bestimmender Faktor für die Dekoration der S(ärge) ist die Tatsache, daß die wichtigsten äg. Friedhöfe auf der Westseite des Nils liegen. Der Sarg ist auf die östliche am Grab gelegene Opferstelle ausgerichtet." LÄ V, 430. Diese Aussage trifft auch auf die westlich vom Nil gelegene Nekropole Berscheh zu. Als weitere Funktion des Zweiwegebuches neben der als Jenseitsführer sieht Morenz eine Integration des Toten in das Jenseits: "Indem es (das Zweiwegebuch, d. Verf.) auf Sargböden aufgezeichnet ist, vereinigt es für den Toten die Unterwelt mit dem Begräbnisplatz." S. Morenz, "Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion", *Eranos* 34 (1966), 435.

2 Vgl. zur Bedeutung des Grabes im Alten Reich: J. Assmann, "Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten." In: *Schrift und Gedächtnis*, hrsg. v. A.u.J. Assmann, Ch. Hardmeier. München 1983, 64-93.

nüchtern beschrieben werden. Ein anderer Unterschied tritt deshalb deutlicher hervor: Im Gegensatz zur Komposition verschiedener Strukturen im Zweiwegbuch weisen die Unterweltbücher eine einheitliche Strukturierung auf.

Das Zweiwegbuch bildet zwar nur einen Ausschnitt aus dem Dekorationsprogramm der Särge, aber es ist eine *in sich geschlossene* Komposition und daher gesondert zu untersuchen. Selbstverständlich enthält jeder einzelne Sarg seine eigene Form.

Schon für die Ägypter selbst galten die beiden Fassungen des Zweiwegbuches als in sich abgeschlossene "Bücher", kenntlich gemacht durch die beiden Kolophone: "In Frieden <ans Ende> gekommen", LF: CT VII 471 g (Spell 1130), KF: CT VI 193 o (Spell 577).

Sepi hat sich beide Fassungen gesichert: der Innensarg (B 2 P) enthält die LF (bzw. Version B), ECT VII, Plan 11; der Außensarg (B 1 P) die KF (bzw. Version C), ECT VII, Plan 15. Der Doppelsarg des Arztes Sen ist auch mit zwei Fassungen des Zweiwegbuches dekoriert: der Innensarg (B 3 L) hat die LF (bzw. Version B), ECT VII, Plan 10; der Außensarg (B 4 L) stellt insofern eine Ausnahme dar, als er eine Komposition aus LF und KF (bzw. Version A und C) aufweist. Das hat zur Folge, daß der Sargboden von zwei Kartensektionen dominiert wird, ECT VII, Plan 12.

Die folgende Bearbeitung legt daher einen "Idealtypus" des Zweiwegbuches zugrunde: Im konkreten Einzelfall wird in erster Linie bei der LF von B 3 C (auch B 1 L) und bei der KF von B 5 C (auch B 1 P) ausgegangen, da es sich dabei um die vollständigsten Exemplare ihrer Art handelt.³

Die Darstellung des Zweiwegbuches basiert auf der Edition des Zweiwegbuches als einem Teil der *Coffin Texts* von Adriaan de Buck⁴ und den zusätzlichen Untersuchungen von L. Lesko⁵, dessen Erarbeitung der neun voneinander verschiedenen Sektionen des Zweiwegbuches übernommen wird.

Auf die Strukturierung in neun Sektionen und auf die topographische Gestaltung des Zweiwegbuches kann die Formel: "Praxis der Konkretisierung jenseitiger Gegebenheiten" (U. Köhler) angewendet werden, die allgemein für die Sargtexte geprägt worden ist als wichtigste Voraussetzung "für die sinnvolle Einarbeitung ehemals kgl. J(enseits)vorstellungen in den privaten Totenglauben dieser Zeit".⁶

Da es in dieser Arbeit um eine inhaltliche Analyse des Zweiwegbuches geht, soll keine vollständig neue philologische Bearbeitung des Textes erfol-

3 Varianten werden jeweils angegeben.

4 ECT VII 252-521 (Spell 1029-1185) sowie Plan 1-15.

5 L. Lesko, "Some Observations on the Composition of the Book of Two Ways", JAOS 91 (1971), 30-43; L. Lesko: *The Ancient Book of Two Ways*. Berkeley 1972.

6 LÄ III, 260.

gen.⁷ Die Interpretation des Bildprogrammes des Zweiwegebuches ist in der bisherigen Forschungsgeschichte zu kurz gekommen (siehe 3.2.); hier wird versucht, diese adäquat zu behandeln, bildet doch gerade die bildliche Ausgestaltung eine weitere Möglichkeit, die Jenseitstopographie genauer zu erfassen.

Die neun Sektionen des Zweiwegebuches werden nacheinander behandelt und zwar steht die LF vor der KF. Dieses Verfahren erscheint mir aufgrund der parallelisierten Spruchfolgen berechtigt, hat allerdings den Nachteil, daß beide Fassungen auseinander gerissen werden, so daß z.B. Sektion II, die nur in der KF vorliegt, isoliert wird. Der Argumentation von Lesko, daß die KF (Version C) die älteste Fassung des Zweiwegebuches bildet (vgl. 3.2.o)⁸ und daher an den Anfang zu stellen sei, kann ich mich nicht anschließen. Im Gegenteil halte ich die umgekehrte Annahme aus inhaltlichen Gründen für wahrscheinlicher: Weil in der KF Osiris dominiert und die Hinwendung zu Osiris in den Jenseitstexten und im Totenkult sich zu diesem Zeitpunkt noch in einem Entwicklungsprozeß befindet, der historisch noch nicht abgeschlossen ist, wird die KF eher die jüngere Fassung darstellen.⁹

Die entsprechenden Jenseitstopoi werden in die Zusammenhänge ihrer jeweiligen Tradierung gestellt. Dabei muß betont werden, daß zwar die Jenseitstopographie des Zweiwegebuches stark von der der Pyramidentexte abhängt, aber dennoch keine Übernahme von Pyramidentextsprüchen nachzuweisen ist. Diese Entwicklung läßt sich lediglich in umgekehrter Richtung aufzeigen, so hat man Spruchfolgen des Zweiwegebuches bzw. Sargtextsprüche überhaupt ins spätere Totenbuch aufgenommen. Die betreffenden Überlieferungszusammenhänge sind noch ungeklärt.

In der bisherigen Forschung sind die logischen Widersprüchlichkeiten des Zweiwegebuches stark betont worden, was aber wohl eher auf ein noch nicht weit genug reichendes Verständnis des altägyptischen Weltbildes zurückzuführen ist. Sicherlich sind an die "Jenseitskarte" dieselben Ansprüche wie an eine "Diesseitskarte" gestellt worden, das heißt, daß sämtliche verfügbaren Wege, Örtlichkeiten und sonstige Möglichkeiten exakt wiedergegeben werden sollten.

Lesko geht im Prinzip auch von einer einheitlichen Konzeption des Zweiwegebuches aus, hat aber die Tendenz, jede einzelne Sektion zu einem eigenen "Jenseitsführer" zu machen. Die Strukturierung in neun Sektionen ist zwar nicht von der Hand zu weisen, doch bilden diese eher verschiedene Phasen oder Zustandsbereiche im Jenseitsdasein des "gerechtfertigt" Verstorbenen, die gleichberechtigt nebeneinander existieren und sich nicht gegensei-

7 Zitate des Zweiwegebuches ohne weitere Angaben entstammen der Übersetzung des Verf.

8 JAOS 91 (1971), 43; Lesko, *Book*, 134.

9 "Moreover, version C is only known from Bersheh groups D-E, i.e. from the time of Sesostri II-III." H. Willems: *Chests of Life*. Leiden 1988, 78.

tig ausschließen. Doch sollen hier zunächst die Beschreibungen der einzelnen Sektionen folgen, um danach zu einer Gesamteinschätzung des Zweigegebuches zu kommen.

3.3.1. Sektion I

Formaler Aufbau: Der rechteckige Eingangsbereich mit den Sprüchen 1029-1035¹⁰ bildet den Anfang des Zweiwegebuches in der Langfassung. Spruch 1033 ist insgesamt von einem Viereck in roter Farbe eingerahmt, das in Größe und Anordnung in den einzelnen Exemplaren variiert.

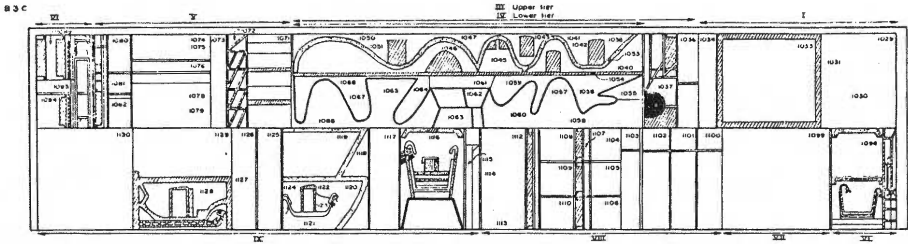


Abb.7 (I = Sektion I, B 3 C)¹¹

Spruch 1029 eröffnet das Zweiwegebuch. Weil dem Anfangs- und Endspruch des Buches eine besondere Bedeutung zukommt, soll der Text hier zunächst ausführlich zitiert werden:

CT VII 252 a -257 c, Spell 1029

- 252 a Zittern fällt auf den östlichen Himmelshorizont, auf die Stimme der Nut hin,
 - b wenn sie die Wege für Re bahnt, vor dem Großen, daß er herumgehen möge.
- 253 a Erhebe dich, Re, erhebe dich doch, der du in deinem Schrein bist,
 - b mögest du den Windhauch schmecken
 - c und den Nordwind schlucken.
- 254 a Mögest du die Wirbelknochen verschlucken,
 - b den Tag ausspucken,
 - c und die Maat riechen.
 - d Mögen die Gefolgsleute herumgehen,
 - e wenn die Barke zur Nut fährt.
- 255 a Mögen die Großen bei deiner Stimme erbeben.

10 Spruch 1031 hat in der ersten Sektion zu entfallen, weil er in Wirklichkeit das Ende des Spruches 1130 (Sektion IX) bildet, also die Schlußsätze der LF wiedergibt. De Buck nahm ihn versehentlich auf, da er, wohl wegen Platzmangels, auf B 3 C in den Anfangsteil mitgeschrieben wurde.

11 Bei B 3 C fehlen die Sprüche 1032 und 1035, die deshalb nicht eingezeichnet sind.

- b Mögest du deine Knochen zählen und deine Glieder versammeln.
- c Mögest du dein Gesicht zum schönen Westen drehen,
- d wenn du aufs neue (bzw. erneuert) jeden Tag kommst,
- 256 a weil du dieses Standbild von Gold (...)¹² bist.
- b Himmel und Erde, sie fallen unter Zittern vor dir nieder,
weil du aufs neue (bzw. erneuert) an jedem Tag kreist.
- 257 a Die Maat jubelt dir entgegen. [B 9 C]
- b Der Horizont freut sich, da ist Freude bei deinem Tauwerk.
- c *Spruch für das Fahren in der großen Barke des Re.*¹³

Spruch 1029 wird in Totenbuchspruch 133¹⁴ fast wörtlich aufgenommen, der Spruchtitel (257 c) entspricht denen von Tb 136 A und Tb 136 B.

In Spruch 1029 wird der Sonnenaufgang im östlichen Himmelshorizont thematisiert. Re bricht von den Horizonttoren zum siegreichen Tageslauf im Schrein der Sonnenbarke auf. Der Jenseitswunsch des Toten besteht darin, den Sonnenkreislauf mitzuvollziehen.¹⁵ Die Vorstellung ist eindeutig aus den Pyramidentexten übernommen worden, von der Kees schon festgestellt hat: "..., die Erscheinung des Sonnenaufgangs, das Heraustreten aus den Toren des Himmelshorizonts zum Tageslauf am Himmel wird zur eigentlichen Apotheose des Toten."¹⁶ Ein solcher Wunsch des Verstorbenen zählt zu den beständigsten Elementen der altägyptischen Jenseitsvorstellungen; bemerkenswerterweise findet er sich gleich zu Anfang des Zweiwegebuches. Motive des Spruches 1029 gibt es auch in der Sonnenhymnik des Neuen Reiches.¹⁷

Allerdings bilden zwei Sätze (255 b-c) eine Art Fremdkörper im Aufbau und Inhalt des Textes: "Mögest du deine Knochen zählen und deine Glieder

12 *Hr sm3t Itnwt*. Die Übers. läßt sich nicht klären. Insgesamt bezieht sich die Aussage von 256 a wohl auf die sichtbare Sonnenscheibe. Lesko, *Book*, 11f. R.O. Faulkner: *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. III.* Warminster 1978, 127.

13 Die Kursive soll anzeigen, daß der Spruchtitel im Original in Rubrum vorliegt. Die Tradition der Spruchtitel, zusätzlich abgehoben durch die rote Farbe, setzt in den Sargtexten ein und wird im Totenbuch fortgesetzt. Die Sprüche selbst werden in schwarz geschrieben. Der Spruchtitel wird hier - wie öfter - als Nachschrift gegeben.

14 E. Hornung: *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich 1979 (nach dieser Ausgabe wird jeweils zitiert), 257: Totenbuchspruch 133, Vers 4-21.

15 In Spruch 1029 tritt der Tote noch nicht selbst in Erscheinung; das glanzvolle Aufgehen des Sonnengottes als zyklische Konstituierung der kosmischen Ordnung (siehe Maat in 254 c und 257 a) hat in sich selbst den höchsten Bedeutungsgehalt.

16 H. Kees: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*. Berlin (3. Aufl.) 1977, 84.

17 J. Assmann: *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik*, I. Berlin 1969.

versammeln. Mögest du dein Gesicht zum schönen Westen drehen", die sich sowohl in Sonnenhymnen des Neuen Reiches¹⁸ als auch im Totenbuch wiederfinden und sich im Gegensatz zum übrigen Text auf den Sonnenuntergang beziehen. Der erste Satz (255 b) bildet ein Element der "osirianischen Wiederbelebung-Topik" (Assmann) und verbindet den Sonnenuntergang mit dem Tod bzw. mit dem mythischen Schicksal des Osiris.

Der Sonnengott hat in Spruch 1029 wie Osiris die "Todesschwelle" heil überwunden und erscheint als wieder "Lebender" im Westen, der hier nicht wie im Neuen Reich eindeutig als Unterwelt zu lokalisieren ist. Sonnenlauf und Todesschicksal verschmelzen also zu einer unauflöslichen Einheit.¹⁹

So werden einerseits der Sonnenzyklus durch den dialektischen Wechsel von Osten und Westen = Neugeburt und Tod und andererseits die gleichfalls damit verbundene Wiederbelebung des Osiris nach durchlaufenem Todeszustand zum Garanten des immer wieder erneuten bzw. erneuerten Weiterlebens des Verstorbenen im Jenseits.

Spruch 1030 bildet eine Ergänzung hierzu, wo das Motiv des Toten, in der Sonnenbarke mitzureisen, fortgeführt wird. Der Spruchtitel, wiederum im Nachsatz, lautet:

261 b *Spruch für das Fahren in der großen Barke des Re täglich.* [B 1 C]

Richtung und Ziel des Toten, der jetzt selbst auftritt, sind jetzt eindeutig bestimmt. Er will in der Lotosbarke²⁰ (259a-b) Platz nehmen und zum Himmel aufsteigen:

260 a Möge ich in ihr zum Himmel reisen. [B 9 C]

b Möge ich in ihr zusammen mit Re reisen.

c Möge ich in ihr zusammen mit dem "Affenherzigen" (*Mgf-ib*) reisen.

Der "Affenherzige" bezieht sich möglicherweise auf Thot, der somit gleich zu Anfang einen Platz in der Besetzung der Sonnenbarke innehatte. Die Fahrt des Toten beginnt im Osten. Er möchte - wie in den Pyramidentexten - zum Himmel aufsteigen, um die Möglichkeit zu erhalten, im lichtvollen Dasein weiterzuexistieren.

18 Parallelstellen und Interpretationen bei Assmann, *Liturgische Lieder*, 191-192. Die Formel von 253 a wird ebenso von Assmann in diesen Zs. eingeordnet: "'erhebe dich', diese uralte 'Auferstehungsformel' aus dem Toten- und Osiriskult wird wohl zum ersten Mal im Sargtextspruch 1029 (Zweiwegbuch) auf den Sonnengott übertragen." Op. cit., 199.

19 Op. cit., 192.

20 Die Lotosform der Barke als Symbol der Regeneration ordnet sich passend zum Inhalt der beiden Sprüche ein.

In neuredigierter Form erscheint Spruch 1030 als Totenbuchspruch 136 A. Trotz Veränderungen gibt der Totenbuchspruch die wesentlichen Inhalte von 1030 ohne weitere Textzusätze wieder. Die Vignette zu Tb 136 A und TB 136 B bildet über einem Sternenhimmel die Sonnenbarke mit Lotos-Enden an Bug und Heck ab. In der Barke befindet sich ein Falkenkopf mit Sonnenscheibe.

Die Sonnenbarke²¹ der Sprüche 1029 und 1030 wird nicht abgebildet, während in anderen Sektionen mehrere Barkendarstellungen zu finden sind.²²

Nach dieser textlichen Einleitung durch die Sprüche 1029 und 1030 folgt in der Sektion I ein Quadrat aus vier roten Streifen, welches vollständig den Spruch 1033 umrahmt. Spruch 1032 ist kein Spruch im üblichen Sinne, sondern lediglich die viermalige Wiederholung der Bezeichnung "Flammenkreis"²³ (262 k-n), die sich jeweils einem der roten Streifen zuordnet. Das Viereck wird somit als eine "feurige Umgebung" gekennzeichnet, dessen rote Farbe den Bedeutungsgehalt bildlich umsetzt. Damit tritt Rot als erste Farbe der komplexen altägyptischen Farbsymbolik²⁴ im Zweigegebuch auf.

Zum Zweigegebuch als Bild-Komposition ist grundsätzlich festzuhalten, daß alle Bildelemente, ob es sich nun um die kartographischen, die Barken- oder die sonstigen Darstellungen handelt, den Kriterien des altägyptischen Flachbildes unterliegen und demzufolge von Aspektive, Polychromie und der besonderen Funktion der Farbe bestimmt werden.

Aspektivisch heißt zunächst "nicht perspektivisch", darüber hinaus ist die Darstellungsart gemeint, in der jeder einzelne Teil eines Ganzen in allen Aspekten ungekürzt nebeneinander wiedergegeben wird.²⁵ Die Größenangabe bestimmt sich dabei nach dem Wert eines Teiles. "Die Intention der Aspektive geht auf die Fläche. Der aspektivische Künstler ist seinem Gegen-

21 Die entsprechende Vignette zu Totenbuchspruch 133, in den CT 1029 aufgegangen ist, zeigt auch den Toten in Anbetung des Sonnengottes vor oder in der Sonnenbarke.

22 Lesko, *Book*, 15, vermutet, daß die Barke mit der aus Sektion IX, d.h., mit der Vignette zu CT Spell 1128, identisch ist.

23 Im Original steht: *šnwt-nt-sḏt*. Diese Formel wird im weiteren Verlauf des Textes mit "feuriger Hofstaat" übersetzt, läßt sich aber auch als "Flammenkreis" interpretieren. Im Gegensatz dazu: Faulkner, *Coffin Texts III*, 129.

24 Die erste Untersuchung dieser Thematik erfolgte durch H. Kees, "Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten", NAWG 11 (1943), 413-479; jetzt auch: A. Hermann, "Farbe", RAC VII (1969), Sp. 358-447; LÄ II, 117-128 "Farben"; J. Baines, *American Anthropologist* 87 (1985), 282-297.

25 E. Brunner-Traut, "Die Aspektive", in: H. Schäfer: *Von ägyptischer Kunst*. Wiesbaden 1963, 395-428; E. Brunner-Traut, "Aspektivische Kunst", *Antaios* 6 (1964), 310. E. Brunner-Traut: *Frühformen der Erkenntnis*. Darmstadt 1990.

stand nahe, er berührt in noch; er stellt sich ihm nicht - auch nicht fiktiv - gegenüber als Betrachter."²⁶

Das altägyptische Flachbild ist "vielfarbig" (polychrom), dabei werden die kräftig voneinander abgesetzten Farben ohne einheitlichen Hintergrund aufgetragen.

Die Farben haben kennzeichnende Funktion und werden nach ihrem Aussagewert eingesetzt: das ägypt. Wort für "Farbe" (*jwn*) entwickelt sich zu "Charakter" (eines Lebewesens)²⁷, daher hat sich besonders im religiös-kulturellen Bereich eine differenzierte Farbsymbolik herausgebildet.

Bereits in den Pyramidentexten symbolisiert "Rot" (*dšr*) bzw. "Blutrot" (*jns*) "Kampf, Wut, Sieg und Gefahr". Diese Bedeutungsgehalte verbinden sich in erster Linie mit der Sonne und dem Feuer: Rot ist eine solare Farbe. Abends und morgens steht die Sonne "in ihrer Röte" da (Pyr. 854 a)²⁸, das heißt, daß der Sonnengott an den Schnittstellen der Welten einen täglichen Kampf gegen die chthonischen Feinde der geordneten Welt führen muß.²⁹ Dieses "Gemetzel" läßt den Himmel blutrot erscheinen: "rotmachen" (*sdšr*) heißt "töten".³⁰

Die rotflammende Sonne am Mittag, die siegreiche Sonne, brennt auf die Erde, sie besitzt sengende Gewalt - das wütende Sonnenauge, bzw. das rote Auge des Horus (Pyr. 253 a-b), flammt in Vernichtung. So ist die Verbindung bei Rot als solarer Farbe zwischen Sonne und Feuer vorgegeben, zusätzlich treten die Schlangen zu diesem Symbolkomplex hinzu. Dieser Symbolkomplex, der die Sonne, das Feuer und die Schlangen in sich faßt, bringt eine Ambivalenz zum Ausdruck: auf der einen Seite hat er die Schutz-, auf der anderen Seite die Vernichtungsfunktion zum Gegenstand, die beide ständig alternieren.

Im roten "Flammenkreis" findet sich diese doppelte Funktion wieder: einerseits wird die gefährliche und machtvolle Seite des Sonnengottes demonstriert, andererseits bedeutet er einen Schutz für Re.

CT VII 263 a, Spell 1033

263 a Das Feuer, das gegen euch brennt³¹, ist das, welches Re umgibt, das um ihn zusammengebunden ist.

26 Brunner-Traut, "Aspektivische Kunst", 311. Deshalb nannte Schäfer diese Darstellungs- und Betrachtungsart "geradvorstellig" (op. cit. 99ff.), daraus entwickelte Brunner-Traut den Begriff "Aspektive".

27 LÄ II, 117f.

28 RAC VII (1969), 362.

29 Kees, "Farbensymbolik", 448.

30 LÄ II, 124.

31 B 3 C hat *wb h.t.*

"Die Zeichnung will dem Gedanken damit Ausdruck geben, daß sie 'den feurigen Hofstaat' als eine Art Schutzwall den Platz des Kapitels umgeben läßt."³² Dieser "feurige Hofstaat" (*šnwt-sḏt*) bezieht sich in erster Linie auf die Sonnenbarke, wie aus dem Spruchtitel in Nachschrift zu Spruch 1033 hervorgeht:

- 278 a *Spruch, um am feurigen Hofstaat vorüberzugehen,*
b *des "Schreines"*³³ *der Re-Barke.*

Im Spruchtitel zu Tb 136 B, der sowohl aus Bestandteilen des Spruches 1033 als auch des Spruches 1034 besteht, wird der Wunsch des Verstorbenen wiederholt: "Spruch, in der großen Sonnenbarke (mit)zufahren und am feurigen Hofstaat vorbeizugehen."³⁴

Dieser Topos wird in den *Mythologischen Papyri*³⁵ weiter fortgeführt. In den Darstellungen erkennt man als schützenden "Flammenkreis" mehrere feuerspeiende Schlangen oder eine kreisförmige gepunktete Linie um Re, der sich in der Sonnenbarke befindet. "Es ist ein Wall von Feuer, der schützend den Sonnengott umschließt und alles Feindliche von ihm abhält, dem seligen Toten aber nicht schadet - der geht durch dieses Feuer und verbrennt nicht."³⁶

Der Tote in Spruch 1033 muß sich diesem überwältigenden Feuer stellen, das sich ihm als erste Gefährdung entgegenstellt:

- 275 a *Überflute*³⁷ *die Flamme, lösche das Feuer aus.*
b *Bereite einen Weg für diesen N (mich).*

Die ersehnte Gegenwart des Sonnengottes und die Mitfahrt in der Sonnenbarke hat für den Toten gleichzeitig einen gefährlichen, geradezu ver-

32 Kees, *Totenglauben*, 292.

33 *R-iv3*.

34 Hornung, *Totenbuch*, 263. Als Parallelstelle läßt sich noch eventuell TB 131, Vers 34-35, heranziehen: "Es ist ein Weg aus Feuer, und sie wandeln im Feuer um ihn." Op. cit., 256. In diesem Totenbuchspruch wird zuvor die Ringelschlange (Mehen) thematisiert, die den Sonnengott, hier als Atum, umgibt. Als Vorlage dazu kommt Spruch 758 der Sargtexte in Frage, der mit der ältesten Darstellung des Sonnengottes umringelt von Mehen (CT VI 386) - als Abbildung zahlreich in den Unterweltbüchern vertreten -, versehen ist: "in den CT steht noch der Wunsch, daß der Tote nicht vom Sonnengott im Mehen ferngehalten wird, durch das gewaltige Flammenmeer bahnt er sich seinen Weg zu ihm." Op. cit., 495.

35 Pap. Chosurenep, Kairo. Piankoff/Rambova, *Myth. Papyri*, 39, fig. 22; Pap. Tentamun, Paris. Piankoff, *Egyptian Religion* 4 (1936), 67, fig. 5.

36 E. Hornung, "Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen", *Eranos* 48 (1979), 215-216.

37 *Id* für *i3d*.

nichtenden Aspekt³⁸: Durch die direkte Begegnung mit den Göttern im Jenseits muß sich der Verstorbene auf eine ganz andere Art und Weise - ohne die Vermittlung des Kultes - auf diese beziehen.

Der "feurige Hofstaat" soll nach Lesko³⁹ mit der Barkenbesatzung, die in Spruch 1128 aufgezählt wird, identisch sein. Es handelt sich um die Gottheiten: Isis, Seth und Horus im Bug und Hu, Sia und Re im Heck.

Die weithin flammende Sonnenbarke bedeutet den jungen Morgen, entsprechend enthält eine weitere Aussage des Spruches 1033 (273) ein typisches Element der Sonnenaufgangssymbolik. Der Tote behauptet von sich, dem Sonnengott Apophis gebracht und diesem auf seine Wunden gespien zu haben.

Apophis (*ꜥ3pp*) ist die bedeutendste Gestaltung des die geordnete Welt bedrohenden Nichtseins. In den Pyramidentexten noch nicht nachgewiesen - der älteste Beleg stammt aus den Inschriften des Anchtifi der Ersten Zwischenzeit (!) - erscheint er in den Sargtexten als immerwährender Widersacher des Sonnengottes, der die Fahrt der Sonnenbarke bedroht. In den Unterweltbüchern wird seine Überwindung, die erst den siegreichen Sonnenlauf ermöglicht, zu einem der wichtigsten Motive.

Der Spruch 1034, außerhalb des roten Vierecks, schließt sich inhaltlich eng an Spruch 1033 an. Der Tote will vor den Schlangen, die hier als "feuriger Hofstaat" den Sonnengott schützend umringen, beschützt sein. Die Uräen, die Schutzschlangen des Sonnengottes, übertragen aus der Kronenikonographie des Pharaos, sollen die Fähigkeit besitzen, Feuer zu speien, weshalb sie die "Feurigen" (*nsrwt*) genannt werden und sich in die Feuersymbolik der letzten Sprüche einordnen.

In Spruch 1034 erscheint die aus den Pyramidentexten bekannte Identitätsformel, zunächst lediglich dem verstorbenen Pharaos vorbehalten, jetzt "demokratisiert" für den jeweiligen Sargbesitzer: "Ich bin Re" (280 c).

38 Dieser Aspekt wird sonst in den Totentexten durch das Jenseitsgericht und anschließender Vernichtungsstätte symbolisiert.

39 Lesko, *Book*, 15. Beim "Flammenkreis" habe ich zunächst an einen Zusammenhang mit der "Flammeninsel" der hermopolitanischen Kosmogonie, lokalisiert im "Urzeit-Bezirk" (Roeder) von Hermopolis, gedacht. Von der symbolischen Ebene her ließe sich dafür eine Wahrscheinlichkeit herstellen, ist doch die "Flammeninsel" als anfängliche Geburtsstätte des Sonnengottes mit den Inhalten der "Geburt", des "Anfangs" und des "Übergangs" verbunden, außerdem bezeichnet sie den Ort im Osthimmel, an dem der Sonnenaufgang sich ereignet und Re seine Feinde vernichtet, s.v. "Flammeninsel", LÄ II, 258. Möglicherweise schwingt dieser Bedeutungsgehalt in dem "Flammenkreis" der Sektion I mit, wird aber wohl nicht primär gemeint sein.

Der Tote versucht sich durch Gleichsetzung mit dem Sonnengott endgültig den Sonnenzyklus zu sichern.⁴⁰ Nachdem der Verstorbene seinen Platz in der Sonnenbarke erhalten und als "Gerechtfertigter" die vernichtende Gewalt des "feurigen Hofstaates" überlebt hat, beginnt für ihn die Reise auf den Wegen des Jenseits, die im Spruchtitel 1034 eindeutig genannt werden.

281 b *Führer für die Wege von Rosetau.*

Die Formulierung "Führer für die Wege von Rosetau" (*Sšm-t*⁴¹ *n w3wt nt R3-sṯ3w*) kann als der ägyptische Originaltitel des Zweiwegebuches angesehen werden.

Rosetau (*R3-sṯ3w*), die "Mündung der (Grab)gänge"⁴² oder die "Handlung des Ziehens" (sc. der Sokarisbarke)⁴³, ist der Name der Nekropole Giza bei Memphis.⁴⁴ Als Herr der Nekropole von Memphis wird der falkengestaltige Totengott Sokar verehrt, der schon in den Pyramidentexten als "Sokar von Rosetau" (Pyr. 445 b) gilt.⁴⁵ In den Pyramidentexten vollzieht sich bereits eine Annäherung der beiden Totengötter Sokar und Osiris, z.B. tritt Sokar als Erscheinungsform von Osiris auf (Pyr. 620). Seit den Sargtexten wird Rosetau zur allgemeinen Bezeichnung des Totenreiches.

Rosetau, als Bezeichnung der diesseitigen Gräberwelt, der memphitischen Nekropole, wird zum Synonym der jenseitigen Welt und zwar im besonderen der Unterwelt, weil "das Totenreich buchstäblich der Summe der Gräber gleicht und damit zugleich bis ins Geographische hinein einen Teil Ägyptens bildet."⁴⁶

40 Die Partizipation am Sonnengott läßt sich aber nur durch den Wandlungsprozeß des Todes erreichen, so behauptet der Tote vorher (279 b) in Spruch 1034 von sich: "Ich bin die Mumie (Leichnam ?) des Re" (*ink sḥ Rḥ*). Gleichzeitig wird damit wiederum ein Element der "osirianischen Wiederbelebung-Topik" in den Sonnenzyklus übertragen. Somit bildet der Tod die zwingende Voraussetzung zum Jenseits und damit zur Teilhabe am göttlichen Status.

41 B 3 C hat *sšm*.

42 Morenz, "Totenglaube", 436.

43 Hornung, *Amduat I*, 90.

44 Nach der kulttopographischen Methode schließt Kees, *Totenglaube*, 288: "Kommen für das Zusammenstellen des Buches also hermopolitanische Gelehrte in Frage, so ergibt sich bei Betrachtung ihres Stoffes von neuem, wie stark sie von älterem Gut der memphitischen Residenz und ihrer geistigen Führerin Heliopolis abhängig waren. Gerade das allen Fassungen gemeinsame Kernstück stellt die dortige Nekropole *Ro-setau* entscheidend in den Vordergrund."

45 Lesko vermutet, daß sich diejenigen Texte des Zweiwegebuches, die Rosetau in den Mittelpunkt stellen, ursprünglich auf Sokar und nicht auf Osiris beziehen. Lesko, *Book*, 9.

46 Morenz, "Totenglaube", 436.

Die Geographie von Rosetau ist identisch mit der des Zweiwegebuches. Der Tatbestand, daß Rosetau seit dem Neuen Reich mit der Unterwelt identifiziert wird, trifft in dieser Eindeutigkeit noch nicht auf das Zweiwegbuch zu, besteht doch gerade in der Frage der Lokalisation des Jenseits und seiner einzelnen Bereiche, wie sich im folgenden noch zeigen wird, ein kaum zu lösendes Problem.

Im letzten Spruch der Sektion I der LF steht nicht mehr der Sonnengott Re, sondern Osiris als "Herrscher von Rosetau" im Mittelpunkt.

CT VII 282 a-e, Spell 1035

282 a Ich bin über die Wasser- und Landwege von Rosetau gegangen.⁴⁷

b Das sind die Wege des Osiris.

c Sie sind an der Grenze des Himmels.

d Jedermann, der diesen Spruch, um auf ihnen [den Wegen] herabzusteigen, kennt, ist ein erhabener Gott im Gefolge des Thot.

e Darüber hinaus kann er zu jedem Himmel herabsteigen,

283 a in den er zu gehen wünscht.⁴⁸

Die Kenntnis des Spruches bedeutet auch im Zweiwegbuch die unabdingbare Voraussetzung des Jenseitsdaseins; wer über dieses Wissen nicht verfügt, fällt der endgültigen Vernichtung anheim.

Rosetau wird in Spruch 1035 als der spezifische Jenseitsraum eingeführt. Wege, als Wasser- und Landwege charakterisiert, durchziehen diesen und bilden als Kartensektion (Sektion III und IV) das Kernstück des Zweiwegbuches.

Die zwei Wege werden Osiris, dem Herrn des Totenreiches, zugeordnet, obwohl sie - wie aus den weiteren Sprüchen hervorgeht - ebenso auf Re zu beziehen sind. Selbst hier sollen die "Wege von Rosetau" am "Rand bzw. an der Grenze des Himmels" liegen, das heißt, daß sie sich mit dem östlichen und westlichen Himmelshorizont verbinden und damit der Sphäre des "Übergangs" aus der Sonnenlaufkonzeption angehören.

Nach dem altägyptischen Weltbild gehört das Jenseits generell zum Bereich der geordneten Welt, ist aber vom Diesseits getrennt, weshalb sich der Jenseitsraum einerseits als Tages- oder Nachthimmel über, andererseits als Unterwelt einschließlich der Nekropole und des Grabes unter, bzw. in der Erde erstreckt.⁴⁹ Die Antithese zu der geordneten Welt (Diesseits und Jenseits) bildet das Nichtsein, das als ungeordnetes und ungeformtes Potential die Welt umgibt und teilweise auch durchdringt.

47 Wörtlich: "Ich bin über die Wege von Rosetau, befindlich auf Wasser und Land, gegangen."

48 Vgl. LÄ III, 260.

49 LÄ III, 253.

In Spruch 1035 wird der *gesamte Jenseitsraum* angesprochen: zum Tageshimmel als Sphäre des Sonnengottes (obere Dat) tritt der Gegenhimmel (Naunet) bzw. die Unterwelt (untere Dat) als Sphäre des Totengottes und ersehnter Aufenthaltsort des Toten. Re und Osiris gehen durch Übertragung bestimmter Funktionen jeweils auf den anderen im Zweiwegebuch ein besonderes Verhältnis ein. Die Vereinigung von Re und Osiris, in den Unterweltbüchern das zentrale Thema, wird im Zweiwegebuch erstmals durch die Namensreihung Re-Osiris (CT VII 298 a, B 4 L) dokumentiert, wodurch die spätere Dualität oder Polarität beider Gottheiten sich bereits abzeichnet.

Das Götterpaar Re und Osiris wird allerdings durch eine dritte Gottheit, nämlich Thot, erweitert. Thot (*Dḥwtj*) als "Herr von Hermopolis" (CT III 241 b) ist der Gott des gesamten Schrifttums, der Verwaltung, der Ritualkenntnisse und der Landvermessung.⁵⁰

Das wichtigste Kultzentrum des Thot hat sich im "Urzeit-Bezirk" von Hermopolis befunden. Leider erbrachten die Ausgrabungen in Hermopolis durch Roeder für den Tempel des Mittleren Reiches als einzige faßbare archäologische Daten nur den erhaltenen Torbau und Angaben zu den Ausmaßen des Gebäudes: "Das Heiligtum des Mittleren Reiches bestand tatsächlich nur aus dem kleinen Hof von knapp 9 mal 15 m Innenfläche, zu dem das stattliche Tor des Amon-em-hêt II. aus Kalksteinblöcken führte."⁵¹ Der Thottempel des Neuen Reiches umfaßt dagegen eine Anlage von circa 50 mal 150 m und kann damit zu den größeren und bedeutenden Tempeln Ägyptens gerechnet werden.

Thot steht wiederum in einem bestimmten Verhältnis zu Re und Osiris: die Göttertriade Re - Osiris - Thot bestimmt das gesamte Zweiwegebuch. Daß Thot neben Osiris und Re eine derart bedeutende Stellung erhält, ist zu Recht darauf zurückgeführt worden, daß das Zweiwegebuch aus Hermopolis stammt.

Mit dem Sonnengott Re ist Thot in vielfacher Hinsicht verbunden: Seit dem Mittleren Reich gibt es ein enges Verhältnis von Thot zur Maat, der Tochter des Sonnengottes. Er verfügt über sie, das heißt über "Wahrheit" und "Weltordnung", und erscheint gleichzeitig als ihr Gefährte. Wichtiger noch ist die Verbindung durch die Gestaltung des Thot als Mondgott. Seit den Pyramidentexten wird Thot als Mond verstanden, Re und Thot sind "die beiden Genossen, die den Himmel überqueren" (Pyr. 128 b-c).⁵² Im Zweiwegebuch fungiert Thot als eine Art Stellvertreter des Re in der

50 B. Altenmüller: Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 235. "Sein eigentliches Gebiet aber ist doch die Messung. Er vermißt das Land Ägypten, die Felder, er ist Herr des Katasters, aber auch der Wägemeister an der Totenwaage."

H. Brunner: Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt 1983, 17.

51 G. Roeder: Hermopolis 1929-1939. Hildesheim 1959, 48.

52 LÄ VI, 504.

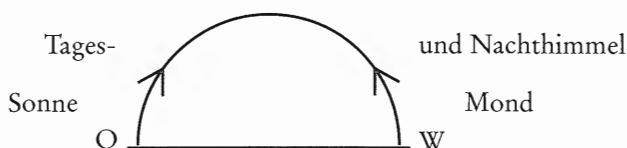
Nacht⁵³, allerdings wie in Spruch 1094 in Unterordnung, "im Gefolge des Re" (372 d).

Wie Osiris ist Thot eine wichtige Totengottheit: Zunächst soll Thot wie Anubis für das Begräbnis sorgen, aber im Jenseits möchte der Tote im Gefolge des Thot durch den Himmel reisen (Spruch 1093). Der wichtigste Aspekt für den Toten dürfte jedoch Thot als Mondgott mit seiner monatlichen Regenerationsfähigkeit sein.⁵⁴ Die lunare Gestalt teilt Thot mit Osiris, beide Götter sind Ba-Gestalten des Sonnengottes in der Nacht⁵⁵, doch geht das Verhältnis von Osiris und Re in der "Vereinigung" weiter.

Durch die Aussagen von 282 e wird das Jenseits um die Dimension des Nachthimmels erweitert, in dem der Tote sich frei bewegen kann, "er kann zu jedem Himmel herabsteigen".

Das verbindende Element zwischen den einzelnen bereits aufgeführten Jenseitsbereichen besteht im Sonnenkreislauf, der darüber hinaus Diesseits und Jenseits miteinander vereinigt. Der Sonnenlauf vollzieht sich nach dem herrschenden Weltbild des Alten Reiches in der Himmelssphäre (a), im Neuen Reich umspannt er Himmel und Unterwelt (b). Das Zweiwegebuch bildet zwischen beiden Sonnenlaufkonzeptionen ein Verbindungsglied. Zwar steht hier noch die Himmelssphäre im Vordergrund, doch gleichzeitig wird der unterirdische Charakter des Jenseits so stark betont, daß der Sonnenkreislauf als eine Umkreisung durch den Gegenhimmel unter der Erde zu denken ist.

a)

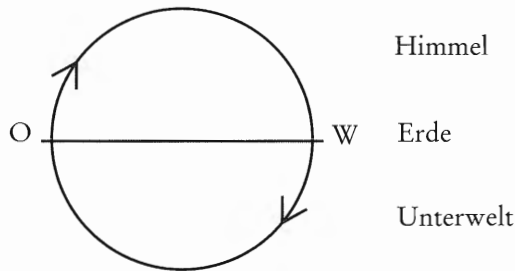


53 Altenmüller, *Synkretismus*, 237.

54 LÄ VI, 505.

55 Altenmüller, *Synkretismus*, 239f.

b)



Mit dieser programmatischen Aussage schließt in der LF die Sektion I. Es folgen die Sektionen III und IV, die die angesprochenen zwei Wege des Spruches 1035 ausführlich darstellen.

Die Jenseitstopographie der Sektion I der Langfassung ergibt als besondere Örtlichkeiten: 1) den Osthimmel und 2) die "Wege von Rosetau", die aber noch nicht weiter ausgeführt werden.

Die Sektion I der Kurzfassung. Formaler Aufbau: Ein rechteckiger Eingangsbereich, der ohne jegliche bildliche Gestaltung lediglich Spruch 1131 aufweist, eröffnet die Kurzfassung.

In diesem Spruch wird zunächst Re "in der Mitte des Himmels" angesprochen, danach rühmt sich der Verstorbene einer Art von Identität mit dem "Weltenschöpfer"; die folgenden Sätze lassen dann jedoch eindeutig Osiris als zentrales Thema erkennen.

CT VII 473 f - i, Spell 1131

- 473 f Ich bin gekommen, daß ich Osiris sehe,
 g an seiner Seite lebe
 h und an seiner Seite (ver)faule.
 i Dieser N. ist gleich dir. Ich bin dein Ebenbild.

Der Tote will zu Osiris gelangen und als Ebenbild für immer bei ihm weiterexistieren, aber diesem Jenseitsziel steht auch ein Hindernis entgegen.

- 473 j *"Führer" zu den zwei Türen des Horizontes,
 indem sie ein Siegel auf die Götter setzten.*
 k *Dies sind die Namen ihrer Wächter schriftlich.*

Der Weg des Toten führt durch die zwei Horizonttore als Eingänge zum osirischen Jenseits, allerdings ist die Passage nur dann möglich, wenn er die schriftlich festgehaltenen Namen der Wächter kennt.

Hier wird - wie in der Einleitung zur LF (VII 282 d) - die Kenntnis der einzelnen Namen der Jenseitswesen und -örtlichkeiten sowie des gesamten

Spruchgutes vorausgesetzt und damit gleichzeitig die Bedeutung des Zweigegebuches in der ganzen Tragweite erhellt.

Das Wissen ist in der Sprache kodifiziert, die im alten Ägypten eine doppelte Funktion erfüllt. Zum einen vermittelt die Sprache die jenseitige Welt der Bedeutungen in der diesseitigen Welt der symbolischen Objekte und Handlungen, zum anderen befähigt sie den Toten als ein diesseitiges Wesen zum Leben im Jenseits.⁵⁶ Die letztere Funktion der Sprache wird mit der Kausativableitung von *j3ḥ* als *s-3ḥ* "verklären" bezeichnet. Das Spruchgut des Zweigegebuches als fixiertes Wissen hat gleichfalls die letztere Funktion zum Zweck; nur durch die exakte Benennung der Jenseitsobjekte ist der Verstorbene zu einer Weiterexistenz fähig.

Wer über dieses Wissen nicht verfügt, wird sogar vernichtet. Bei den Horizonttoren liegt nämlich ein gefährliches Tal (*int*), wie aus dem weiteren Spruch hervorgeht, und darin sind Fallen (*innwt*)⁵⁷ aufgestellt, die den endgültigen Tod herbeiführen. Hierbei klingt die "Vernichtungsstätte" (*ḥtmjt*) an, die in den späteren Unterweltbüchern einen großen Raum einnehmen wird.⁵⁸

Die Tore des Horizontes (*3ḥt*) können im Osten liegen, an dem Ort, wo Re erscheint und seine Widersacher vernichtet, aber auch im Westen des Himmels. Der Himmelshorizont, die Achet, markiert mit den Punkten von Osten und Westen die beiden Pole, die beim Sonnenlauf zyklisch durchlaufen werden; als Weltentore symbolisiert die Achet die Vorstellung vom Übergang.⁵⁹ Durch das "Weltentor" geht die Sonne auf und unter und trennt mit Tag und Nacht zugleich Diesseits und Jenseits, Leben und Tod voneinander.

Das Welten- oder Himmelstor ist zugleich das Eingangstor zum Jenseits durch das der Verstorbene das Totenreich betreten muß. "Das große geheime Tor der Dat" muß von allen Menschen nach dem Tode durchschritten werden, alte Menschen, die "an der Schwelle des Todes" sind, "stehen am Tor des Horizontes".⁶⁰

Hat sich der Tote durch sein Wissen ausgewiesen, kann er passieren und sein Ziel erreichen:

56 Assmann, "Tod und Initiation", 338.

57 "Trapes or snares", J. Zandee: *Death as an Enemy*. Leiden 1960, 162. Das Tor war auch - wie überhaupt im Alten Orient - Gerichtsstätte.

58 E. Hornung, "Altägyptische Höllenvorstellungen", *ASAWL* 59 (1968), 32ff.

59 LÄ III, 5. Die zwei Türen des Horizontes können natürlich ebenso als eine ägypt. Doppeltür (mit zwei Türflügeln), wie mehrfach in Sektion II abgebildet (Abb. 10), aufgefaßt werden, wobei die Lokalisierung, ob im Osten oder im Westen, offenbleibt.

60 LÄ VI, 783. Vgl. Vignette zu Tb. 68.

474 c *Er wird an der Seite des großen Gottes (Osiris) sitzen, an jedem Ort,
an dem er ist.*

Zuvor muß aber noch ein langer Weg zurückgelegt werden, in dessen Verlauf zahlreiche weitere Tore als Hindernisse passiert werden müssen. Dieser Weg wird in Sektion II der Kurzfassung beschrieben und erklärt.

Die Jenseitstopographie der Sektion I der KF ergibt als besondere Örtlichkeit: die zwei Horizonttore als Eingang zum Jenseits.

3.3.2. Sektion II

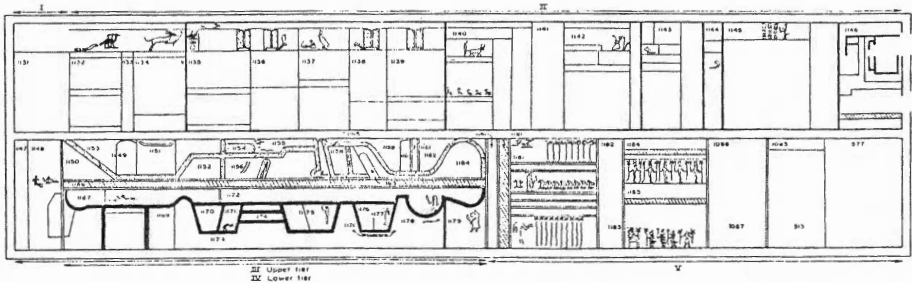


Abb. 8 (II=Sektion II, B 5 C)

Formaler Aufbau: Die Sektion II nimmt bei allen drei Exemplaren der KF (B 5 C, B 1 Be und B 1 P) ungefähr die eine Hälfte des Sargbodens in Anspruch. Diese beiden Hälften sind voneinander getrennt, bilden somit eigenständige Teile. Bei B 1 Be erkennt man deutlich, daß der trennende Mittelstreifen wie die gesamte Umrandung blau ausgemalt ist. Das Blau steht für *Nun*, der um und durch die einzelnen Gebiete des Jenseits fließt.

Sektion II setzt sich aus den Sprüchen 1132-1146 zusammen. Sowohl in der bildnerischen Gestaltung als auch in den Sprüchen zerfällt diese Sektion in verschiedene Gebiete bzw. Gruppen: Der Eingangsbereich mit den Sprüchen 1132-1134 setzt sich, wie die gesamte Sektion, aus Vierecken verschiedener Größe zusammen. Auf B 1 Be und B 1 P ist er teilweise abgehoben schwarz umrandet und damit als eigenständiger Bereich gekennzeichnet.

Deutlich abgesetzt folgt der nächste Bezirk, auf B 5 C und B 1 P schwarz, auf B 1 Be rot umrandet. Vier Türen sind zusätzlich zu den Vierecken eingezeichnet und von Abbildungen der dämonischen Wächter begleitet. Die Sprüche 1135-1139 sind darin eingeschrieben.

Das nächste Gebiet mit Spruch 1140 ist wiederum schwarz abgesetzt. Die schwarze Einfassung wird als "Dunkelheit" bezeichnet. Auf B 1 Be durchbricht dieses Gebiet die rote Umrandung des Vorigen. Von einem roten Feuerwall sind dort die Sprüche 1135-1141 insgesamt umgeben.

Die Sprüche 1141-1145 werden jeweils durch schwarze Umrandungen voneinander abgegrenzt, auf B 1 Be sind allerdings die 1144 und 1145 wiederum durch rote Einrahmungen begrenzt.

Den Abschluß der Sektion bildet ein schwarz eingefasster Grundriß eines größeren Gebäudes mit Spruch 1146.

Sektion II stellt sich als ein weit ausgedehnter Jenseitsbezirk dar, unterteilt in verschiedene, teilweise mit Toren versehene Gebiete, die der Tote zu

passieren hat. Als eine Art von Ziel der Jenseitsreise präsentiert sich zum Abschluß das nicht näher gekennzeichnete Gebäude.

Die Texte dieser Sektion gehören zu den am schwersten verständlichen des gesamten Zweigegebuches. Zahlreiche mythische Anspielungen treten immer wieder auf, die nicht eindeutig zu erklären sind. Im Text selbst finden sich zudem etliche Auslassungen, die teilweise die Übersetzung erschweren. Zu den Sprüchen 1132-1146 existieren keine direkten Textparallelen. Die Sektion II wird durch Spruch 1132 eröffnet, der zusammen mit den Sprüchen 1133 und 1134 in ein eigenes schwarz begrenztes Viereck eingeschrieben ist.

Der obere Teil wird auf B 5 C als ein Bildstreifen wiedergegeben, der eine Schlange, drei Vögel (für *b3w?*) und einen Dämonen, ein Mischwesen aus mehreren Tierbestandteilen, versehen mit dem obligatorischen Messer, enthält.

Die erste Aussage des Spruches 1132 bezieht sich wiederum auf das Eingangstor:

474 i Ein Tor feurig an der Front, mit geheimer Rückseite.

Ein Tor (*crrt*), das vom Toten passiert werden muß, steht zu Beginn dieses Jenseitsbezirkes; möglicherweise ist es identisch mit dem Tor aus Spruch 1131 (Sektion I der KF). Die Flammenfront des Tores zeigt einerseits den abwehrenden Charakter nach außen und andererseits den schützenden nach innen hin. Da das Tor ins Jenseits führt, ist seine Rückseite geheim (*št3*).¹ Das Jenseitstor oder besser Torgebäude (*crrt*) hat eine konkrete "diesseitige" Vorlage im Torgebäude, der Wache, des Königspalastes. Darin wurde der Verkehr mit der Außenwelt geregelt, der abgegrenzte Bezirk des Königspalastes konnte nur durch diese Wache betreten werden.²

Diese "Wache" existiert im Zweigegebuch genauso und zwar sind sämtliche Tore, die der Tote zu durchschreiten hat, mit Dämonen besetzt, die Wächterfunktionen tragen, aber überdies den "Nicht-Gerechtfertigten" vernichten können. Somit stellt jedes einzelne Tor eine mögliche Gefahr dar, die - wie in Spruch 1131 erkenntlich - zum einen dadurch bezwungen werden kann, daß man über die Namen der Dämonen, also über Wissen, verfügt. Das allein genügt aber nicht, so bezeugt der Tote im Spruch 1132 zum anderen:

475 i Die, zu denen ich spreche,
j ich kenne sie von ihren Bildern her.

1 Schetit (*št3t*), "die Geheimnisvolle" bzw. die "Geheime" wird im Totenbuch und den Unterweltbüchern wie Rosetau zu einer Bezeichnung der jenseitigen Welt. E. Hornung: Das Totenbuch der Ägypter. Zürich 1979, 533.

2 W. Helck: Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs. Köln 1958, 65.

Der Tote muß die Torwächter zusätzlich bildlich kennen. Namen und Beschreibungen reichen nicht aus, nur wenn er gleichzeitig das Aussehen, das Abbild, kennt, hat er Macht über die Dämonen.³ Dieser Passus gibt eine weitere Legitimation des Zweiwegebuches und zwar von der bildlichen Seite her.

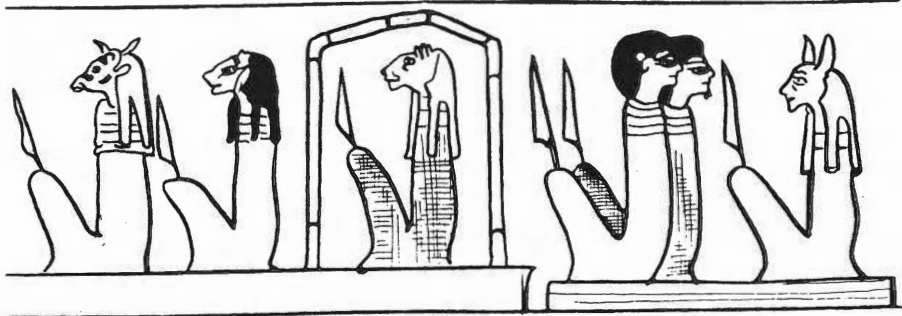


Abb. 9 (Ägyptische Jenseitsdämonen)

In der Ersten Stunde des Amduat wird das westliche Eingangstor zum Jenseits ebenfalls mit *crrt* bezeichnet.⁴ Es meint dort einen größeren Komplex als *sb3* "Tor", also sozusagen das gesamte Torgebiet. Das gleiche gilt für das östliche Ausgangstor, das Horizonttor, in dem der Sonnengott am Morgen erscheint. "Beide Male bezeichnet *crrt* einen Ausschnitt der Unterwelt, dessen Mittelpunkt das Tor (*sb3*) des Horizontes bildet."⁵

Diese Ausdeutung trifft auch auf das Tor aus Spruch 1132 zu, doch wird ansonsten *crrt* im Zweiwegebuch nicht in diesem eingeschränkten Sinne gebraucht. Ein allgemeiner, wesentlicher Unterschied zwischen den Toren des Zweiwegebuches und denen des Amduat muß noch herausgestellt werden: während im Amduat die Tore der Stundenbezirke jeweils nicht passierbar sind, sich nur für die Durchfahrt der Sonnenbarke öffnen und die Jenseitswesen einschließlich der Toten in ihren Bezirken zu verbleiben haben, müssen die Tore im Zweiwegebuch vom Verstorbenen durchschritten werden.⁶ Die Jenseitsreise selbst bildet das Ziel des Toten im Zweiwegebuch, jegliche Verhinderung der Reise hätte die endgültige Vernichtung zur Folge.

Die "Türhütersprache" der Pyramidentexte liefern die Grundlage dafür, daß der Tote sich bei den Jenseitstoren auszuweisen hat.⁷ Neben dem Nachweis des Wissens muß der Tote weitere Begründungen zur "Rechtfertigung" liefern, um durchgelassen zu werden.

3 Vgl. 3.2., S.98.

4 *Amduat II*, 3.

5 Op. cit., 5.

6 J. Zandee: *Death as an Enemy*. Leiden 1960, 115f.

7 H. Kees: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen*. Berlin 1977, 291.

In der Sektion II erscheint als diesbezüglicher Topos die Herkunftserweisung aus geheiligten Kultstätten wie Heliopolis (1132), Buto (1134), Abydos (1135) und Babylon (1137). Noch häufiger identifiziert sich der Verstorbene mit göttlichen Gestalten, um passieren zu können.

CT VII 474 I, Spell 1132

474 I Dieser N ist Nun, Herr der Finsternis.

Nun (*Nww*) und mit ihm die Dunkelheit (*Kkw*) prägen im besonderen die Sektion II, die insgesamt einen dunklen, unterweltlichen Eindruck hinterläßt. Nachdem die eindeutige himmlische Orientierung der Pyramidentexte aufgegeben worden ist, erscheint gerade im Zweiwegebuch eine Hinwendung zur irdischen Unterwelt, die aber niemals konkret genannt wird.

Deshalb soll in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß die Struktur der Nekropole in El Berscheh ein unterweltliches Jenseits nahelegt. Es handelt sich ja um Felsgräber, die zum Teil tief in das Gestein vordringen. Schon Kees hat für das Zweiwegebuch festgestellt: "Immer aber herrscht das Streben, gerade die Dinge der Urzeit heranzuziehen, der Daseinssphäre, als der erste Gott aus dem Urozean und der Dunkelheit lichtbringend hervorging und über sie Macht gewann."⁸ Diese Ausrichtung hat einen direkten Bezug zur Kulttopographie von Hermopolis, neben Thot bildet die "Achttheit" (*Hmnw*) von Hermopolis ein weiteres prägendes Element der altägyptischen Religion. Schon im Alten Reich wird der Name von Hermopolis (*Hmnw*) von der Achttheit geprägt: "Stadt der Acht". Allerdings findet sich die älteste Aufzählung der Achttheit erst in den Sargtexten (CT Spell 76), aber seit der Ersten Zwischenzeit hat sie eine bedeutende Stellung in der altägyptischen Kosmogonie.

Die Achttheit⁹ setzt sich aus vier Paaren mit je einem männlichen und einem weiblichen Teil zusammen: 1) Nun (*Nww/Nnw*), das Urgewässer, und Naunet (*Nwwt/Nnt*)¹⁰; 2) Huh (*Hḥw*), die räumliche Endlosigkeit, und Hauhet (*Hḥwt*); 3) Kuk (*Kkw*), die Finsternis, und Kauket (*Kkwt*) und 4) Niau (*Nj3w*), die Verneinung¹¹, und Niaut (*Nj3t*) oder später regelmäßig: Amun (*Imn*), die Verborgtheit, und Amaunet (*Imnt*).¹²

8 Ibid.

9 Quellentexte und Lit. zur Achttheit: K. Sethe: Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Berlin 1929; Roeder, "Kosmogonie von Hermopolis", 7-11; G. Roeder: Hermopolis 1929-1939. Hildesheim 1959, 171-174; RÄRG, 5-6; LÄ I, 56-57.

10 Ebenso Bezeichnung für den Gegenhimmel.

11 Oder die "Leere".

12 Ersatzweise können für das 4. Paar gleichfalls eintreten: Tenemu, das Verschwinden, und Tenemuḥt oder Gereh, der Mangel, und Gerhet.

Diese Paare sind die Personifizierungen des Urzustandes der Welt, in bildlicher Darstellung werden die männlichen Gottheiten mit Froschkopf, die weiblichen mit Schlangenkopf wiedergegeben.¹³ Frösche und Schlangen zählen im alten Ägypten zu denjenigen Tieren, die aus sich selbst entstehen. Die Achtheit bildet zusammen mit dem Urhügel, der Flammeninsel, den Ort der Weltentstehung, das bedeutet, daß dort der Sonnengott zum "ersten Mal" erschienen ist. Die Achtheit¹⁴ und die Geburtsstätte des Sonnengottes sind kultisch im "Urzeit-Bezirk" von Hermopolis angesiedelt, zusammen mit dem Thottempel und weiteren kleinen Heiligtümern kann dieser als der vermutliche Entstehungsort des Zweizegebuches gelten.

Die Achtheit insgesamt gibt eine Zustandsbeschreibung des "Nichtseins", früher als "Chaos" bezeichnet, das die geordnete Welt umgibt, aus dem diese entstanden ist, von dem diese aber auch durchdrungen und bedroht wird. Der letztere Aspekt nimmt vor allem in Apophis Gestalt an. Die ersten beiden Paare verdeutlichen vielleicht am besten den Bereich des Nichtseins. *Nun*, als grenzenloser Urozean, bietet sich geradezu als Ausgangsstoff der Welt an, die in Ägypten immer zentral durch das Licht, den Sonnengott Re, bestimmt ist, weshalb im Gegensatz dazu die Dunkelheit Kuk unmittelbar zum Nichtsein gehört. *Nun*, als der Stoff, aus dem alles Wasser stammt, durchzieht direkt die geordnete Welt, aber besonders das Jenseits. Das Jenseits (die *Dat*) hat am meisten Anteil am Nichtsein, ist es doch an den Grenzen der Welt angesiedelt.

Deshalb trifft der Tote auf seiner Jenseitsreise auf *Nun*, auf die Finsternis und auf die weiteren Kategorien der "wogenden Unendlichkeit" und der "abgründigen Tiefe", die seit dem Neuen Reich hinzutreten (Tb 175).¹⁵ Die Kategorien von Raum und Zeit werden im Jenseits durch die Verbindung mit dem Nichtsein relativiert und zum Teil aufgehoben. Deshalb lassen sich die Bereiche des Jenseits insgesamt sowie der Bereich innerhalb des Jenseits nie genau lokalisieren. Auf *Nun*, der sowohl dem Nichtsein als auch der geordneten Welt angehört, treffen die Kategorien von Raum und Zeit überhaupt nicht zu.

Allerdings eröffnen sich dem Toten im Jenseits ganz andere Möglichkeiten: die Ordnung unter den Kategorien von Raum und Zeit ist vergänglich. Unvergänglichkeit liegt außerhalb, im Nichtsein, der Kontakt damit verschafft dem Toten die Möglichkeit der Regeneration. Daher rührt die Sorge um das Grab: "Häuser und Paläste gehörten der vergänglichen Ordnung des Diesseits an, während Tempel und Gräber 'für die Ewigkeit' als ungeformt-

13 Abb. bei Roeder, "Kosmogonie", 8.

14 Die älteste Erwähnung der Achtheit stammt von CT Spruch 76, doch ist durch den im AR belegten Namen *Hmnw* "(Stadt der) Acht" die Existenz der Achtheit indirekt schon für das AR belegt. LÄ I, 56.

15 E. Hornung, "Chaotische Bereiche in der geordneten Welt", ZÄS 81 (1956), 30.

dauerndes Weltbereich geschaffen waren, in einem kühnen Versuch, des Chaos auch im Tode Herr zu werden."¹⁶

Die "Farbe" der Finsternis und der Dunkelheit in der abgründigen Tiefe des Jenseits ist das Schwarz; hier in Sektion II zum erstenmal in der schwarzen Begrenzung der Sprüche 1132-1134 realisiert. Wie schon herausgestellt, treten die schwarzen Begrenzungen in der Sektion II fast durchgängig auf, lediglich unterbrochen durch entsprechende rote Einrahmungen. Somit wird die Sektion auch bildlich als ein dunkles, eben schwarzes Gebiet ausgewiesen. Die "Farbe" Schwarz kann gleichfalls als Kennzeichnung des Osiris verwendet werden, der seit dem frühen Mittleren Reich (!) "der Schwarze"¹⁷ genannt wird.

Schwarz vereinigt in sich eine ambivalente Symbolik: Es ist zunächst das Dunkel der Nacht, der Unterwelt und des Bereiches vor und außerhalb der geordneten Welt, aber es ist auch die Farbe der schwarzen Erde des Fruchtlandes, Ägypten selbst heißt "das schwarze Land": "Damit kam in die Bewertung der schwarzen Farbe ein Zwiespalt, wie er überhaupt im ägyptischen Denken den Gesamtbereich der chthonischen Dinge beherrscht: ohne Dunkelheit der Unterwelt kein Sonnenaufgang, ohne die Erdtiefe keine Fruchtbarkeit, ohne Tod keine Ewigkeit."¹⁸

Mit der schwarzen viereckigen Begrenzung kann das Gebäude gemeint sein, das in Spruch 1134 erwähnt wird:

CT VII 476, Spell 1134

476 h Es ist ein ausgestatteter Ach, der das Tor des Gebäudes von "Vielgesicht"¹⁹ bewacht.

- i Ich bin gekommen, nachdem ich das ganze Sumpfland²⁰ durchreiste.

Es ist nicht zu entscheiden, ob es sich nun um ein Torgebäude handelt oder ob noch immer der erstgenannte Torbezirk (Spruch 1132) gemeint ist. Klar ist auf jeden Fall, daß hier ein dunkles Gebäude steht, wie es später am Ende der Sektion als Grundrißplan erscheint.

Gebäude charakterisieren eine Stadt: die "große Stadt" (*njw.t wr.t*) gibt es als Bezeichnung des Totenreiches bereits seit den Pyramidentexten (Pyr. 2108 b)²¹, dann mehrfach in den Sargtexten (z.B. CT I 12 b). Die zwölf

¹⁶ Op. cit., 32.

¹⁷ Kees, "Farbensymbolik", 418.

¹⁸ Op. cit., 417-418.

¹⁹ *cš3-hrw*.

²⁰ *Hnt* kann auch als "Frist, Zeit" (WB III) übersetzt oder als "Vergangenheit" interpretiert werden.

²¹ Morenz, "Totenglauben", 436.

Stundenbezirke des Amduat und einzelne Abschnitte der Unterwelt im Totenbuch werden ebenfalls *njw*t genannt und damit als von Mauern und Toren umschlossen, beziehungsweise als voneinander abgegrenzt, gekennzeichnet.²²

Gleichzeitig lautet auch im Amduat und im Totenbuch eine der Bezeichnungen für das Jenseits insgesamt: "Die große Stadt", so im Schlußtext der Ersten Stunde des Amduat: (Zu Re) "Geöffnet ist dir das Verborgene, das geheim ist an Gestalten! Aufgetan sind dir die Türflügel der *Großen Stadt*! Erleuchtet ist dir das Verfinsterte, daß du atmen lassest die Vernichtungstätte, daß du dich näherst in deinem Namen 'Re' dem Ort, wo Osiris-Chontamenti ist."²³

Die Sektion II läßt sich in die Ausformung des Jenseitsbildes einordnen, die durch die Übertragung des irdischen Wohnbezirkes charakterisiert ist, mit dem entscheidenden Unterschied, daß die Lichtquelle der Tagessonne fehlt. Die Vorstellung des Jenseits als voneinander abgegrenzte "Städte" bzw. "Stätten" tritt besonders im Amduat hervor, zu dem sich also auch von der Sektion II des Zweigegebuches her besondere Linien ziehen lassen.

Darin ordnet sich gleichfalls der Name des Gebäudebesitzers "Vielgesicht" (*ꜥš3-ḥrw*) ein, der in dem mittleren Register der 6. Stunde des Amduat einen wichtigen Platz einnimmt. Dort ist "Vielgesicht" eine fünfköpfige Schlange, die den "Leichnam" des Sonnengottes in Uroborosgestalt schützend umringelt.²⁴

In der Sechsten Stunde des Amduat vollzieht sich die Vereinigung von Re und Osiris, die seit dem Neuen Reich offen thematisiert wird. So heißt es in Totenbuchspruch 180: "RE ist das, der in OSIRIS eingegangen ist, beim Erscheinen des Herrn der Verklärten, der Westgötter. Du bist der Einzige, der Geheimnisvolle der Unterwelt, der abgeschirmte *Ba* im Westen, WENNEFER²⁵, der immer und ewig lebt."²⁶

Ich möchte hier die These aufstellen, daß es zwischen der Sektion II des Zweigegebuches und der Sechsten Stunde des Amduat inhaltliche Parallelen gibt. Es lassen sich zwar keine direkten Textparallelen nachweisen, wohl aber diverse gemeinsame Inhaltsmomente - ganz abgesehen von der Struktur verschiedener Stätten -, die auf eine Art Mysterium von Re und Osiris hinweisen. So ließe sich vielleicht die Dunkelheit des Textes verstehen, die erst im Neuen Reich aus Gründen einer veränderten religiösen Situation erhellt werden konnte. Die Namensreihung Re-Osiris - wie schon in Sektion I er-

²² Op. cit., 407.

²³ *Amduat II*, 33.

²⁴ In dem Spruch 1176 des Zweigegebuches identifiziert sich der Tote mit einer Gottheit *ꜥš3-ḥrw* (CT VII 517 a). In den *Mythological Papyri* (Nr. 26, Szene 1) findet sich eine geflügelte Schlange desselben Namens.

²⁵ Wennefer (*Wnn-nfr*) wird häufig als Beiname für Osiris verwendet.

²⁶ Hornung, *Totenbuch*, 380.

wähnt -, die zum ersten Mal im Zweiwegebuch auftritt, ist sicherlich ein wichtiger Hinweis darauf, daß sich in den Sargtexten die Vereinigungsthematik anbahnt.

Für den Zusammenhang mit der Sechsten Stunde des Amduat sprechen mehrere Topoi der Sektion II, die in der weiteren Interpretation noch untermauert werden sollen. Mehrmals wird in der Sektion II die "Mitte der Dunkelheit" genannt, mit der Nun und die Erdgötter unmittelbar in Verbindung gebracht werden. Auf die Konstruktion von dunklen Gebäuden und Bezirken ist schon hingewiesen worden. Ein Unterschied zum Amduat liegt natürlich in der Anlage des Zweiwegebuches als eines Jenseitsführers: Nicht die Fahrt der Sonnenbarke steht im Mittelpunkt, sondern der Tote, der am gesamten jenseitigen Geschehen Anteil haben möchte und vor allem durch den *Ba* mit den Gottheiten verbunden wird.

Die Sechste Stunde des Amduat liegt in der "Tiefe" (*mdwt*) der Unterwelt, die in das Urgewässer Nun mündet. Dort vereinigt sich die Lebenskraft des Sonnengottes mit dem Leichnam, "der sonst getrennt von ihm starr und unbeweglich in den Tiefen der Dat ruht, und erfüllt ihn mit neuem Leben. Diese Wiedervereinigung der im Tod getrennten Leiblichkeit und Beseeltheit ist zugleich beispielhaft für alle Toten."²⁷ Der Leichnam heißt nach den Texten des Mittelregisters: "Leichnam des Osiris".²⁸

Die These muß sich am vollständigen Inhalt der Sektion erweisen und wird am Ende der Sektion erneut aufgegriffen.

Auf den Eingangsbezirk folgt ein größerer Abschnitt mit fünf Abteilungen, die jeweils einen der Sprüche 1135-1139 enthalten. Die schwarze Umrandung auf B 5 C/B 1 P und die rote auf B 1 Be kennzeichnen das Gebiet als dunkel bzw. feurig. Vier der Abteilungen zeigen zuoberst Doppeltüren, teilweise mit Dämonenwächtern versehen, die vom Toten nacheinander passiert werden müssen.

In der KF des Zweiwegebuches erschienen bislang zwei möglicherweise identische Eingangstore (1131 und 1132), denen gegenüber die vier Türen der Spruchgruppe 1135-1139, die hier im Zweiwegebuch zum ersten Mal bildlich dargestellt werden (siehe Abb. 8), als Binnentore bezeichnet werden müssen. An dieser Stelle soll noch einmal auf die Funktion der zahlreichen Jenseitstore im Zweiwegebuch eingegangen werden.²⁹

Die hier dargestellten vier Türen der Sektion II entsprechen der zweiflügeligen ägyptischen Türe des Alltags (siehe Abb. 10): Zwei Holzflügel drehen sich durch einen Stabzapfen in einem Lager des Architravs und werden durch einen Riegel verschlossen.³⁰ Die wichtigste Seite der altägyptischen

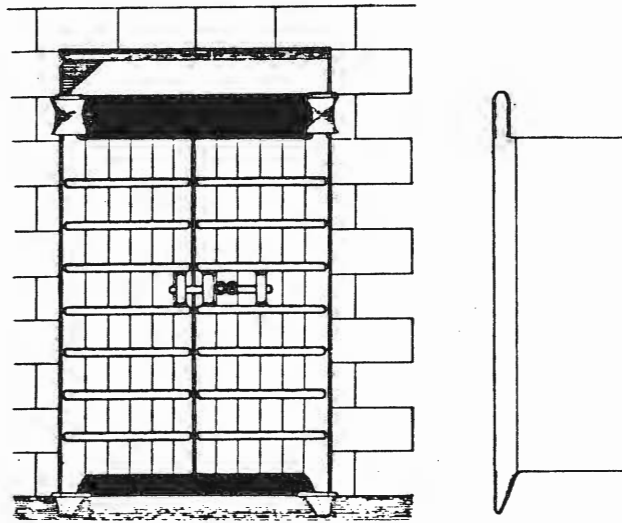
²⁷ *Amduat II*, 123.

²⁸ Vgl. "Leichnam des Re" (*scb-R^c*, VII 279 b), S.111.

²⁹ Strukturell hat mit Sicherheit diese Tatsache die Anlage des Amduat und des Pfortenbuches beeinflußt.

³⁰ LÄ VI, 779-780.

Tür, sowohl bei alltäglichen Wohnbauten als auch bei Tempeltüren, ist die Außenseite, die entsprechend mit Inschriften und Dekorationen ausgeschmückt wird. Die Türen sind für den Eintretenden bedeutsam, nicht für den, der hinausgeht.³¹



Rekonstruktion einer zweiflügeligen ägyptischen Tür. Rechts ein Türflügel

Abb.10

Die Betonung liegt deshalb auf der Außenseite, weil die ägyptische Tür in erster Linie eine Abwehrfunktion hat. Ein Tor bzw. eine Tür ist eine Lücke in einer Grenze, die natürlich prinzipiell durchlässig sein muß, jedoch nur den Berechtigten. Gleichzeitig soll sie aber auch den dahinterliegenden Bereich schützen.

Ein entscheidendes Charakteristikum des altägyptischen Weltbildes liegt in der Vorstellung, daß die geordnete Welt - im Gegensatz zum "Nichtsein" - durch Grenzen und geschiedene Bereiche überhaupt erst möglich ist. Beim Tod droht das erneute Versinken in die ungeformte Finsternis, das Erlöschen der Individualität. "Ein Teil dieser unentwegten Bemühung, die uns im reich ausgestatteten Totenglauben Ägyptens entgegentritt, ein Teil dieses unentwegten Strebens sind die Tore der Unterwelt, durch die dieser Bereich gegliedert wird, seine Grenzen erhält, also dem drohenden Chaos entrissen und der geordneten Menschenwelt zugeteilt."³²

31 H. Brunner, "Die Rolle von Tür und Tor im Alten Ägypten", Symbolon N.F. 6 (1982), 38. Allgemein kann man feststellen, daß die Symbolik der Jenseitstore wesentlich durch die der Tempeltore konstituiert worden ist.

32 Op. cit., 44.

Im Zweigegebuch kann man den ersten kühnen Versuch - gerade in der bildlich-topographischen Gestaltung - sehen, durch Grenzziehung die gefährvolle Welt des Jenseits zu bannen. Hierdurch sind auch die überaus zahlreichen Abteilungen mit immer neuen Toren zu verstehen.

In Spruch 1135 wird der Dämonenwächter der ersten roten Tür "Schreckgesicht" (*Nḥ3-ḥr*)³³ (VII 479 b) genannt. Wie bei "Vielgesicht" (VII 476 h) ist eine Schlangengestalt anzunehmen und sogar dieselbe Funktion zu vermuten, denn im Höhlenbuch umringelt eine Schlange desselben Namens den Leichnam des Osiris: "'Der mit schrecklichem Gesicht', der in (deiner) Höhle ist, hält deinen Leichnam zusammen, OSIRIS!"³⁴ Im Amduat³⁵ und im Pfortenbuch³⁶ bildet *Nḥ3-ḥr* eine der Bezeichnungen für Apophis; diese Symbolik läßt sich gut dem Doppelaspekt des "Nichtseins" beordnen, der die Regeneration des Toten im Jenseits erst bewirkt.

Links vom Tor (auf B 5 C) sind die "*Baw* von Nechen"³⁷ (VII 479 a) als eine Art Schutzmacht bildlich dargestellt; bei allen vier Sprüchen, die zu den Türen gehören (1135, 1136, 1138 und 1139), erscheint jeweils zweimal die Bezeichnung "Flamme". Es sind also rote Flammentüren, die von einem gefährlichen Dämonenwächter bewacht werden.

Die Abwehrfunktion der Türen im Zweigegebuch wird hauptsächlich durch rote Flammen mit ihrer versengenden Gewalt zum Ausdruck gebracht.

Mit vielfältigen Behauptungen muß der Tote sich ausweisen, um durch das gefährliche Tor gehen zu können. Dieser Vorgang wiederholt sich erneut bei jedem der drei anderen Tore. In Spruch 1135 behauptet der Tote u.a.:

479 k Ich bin der, der die Ordnung im Himmel wiederherstellen wird.

l Ich bin der, der Macht über die Finsternis haben wird.

Das wird noch einmal in Spruch 1138 aufgenommen, worin der Verstorbene von sich sagt, er habe die Finsternis geöffnet. In Spruch 1137, der keine Tordarstellung aufweist, passiert er diejenigen, die in der "Mitte des Nun" var. des "Himmels" sind.

33 *Nḥ3* umfaßt ein weites Bedeutungsfeld wie: "schrecklich, wild, pervers, entgegengesetzt, gefährlich und rau". Möglicherweise ist die Schlange auf B 5 C auf *Nḥ3-ḥr* zu beziehen. Vgl. aber R.O. Faulkner: *The Ancient Egyptian Coffin Texts III*. Warminster 1978, 172.

34 Dritter Abschnitt, Dritte Szene und Schlußtext. Hornung, *Unterweltsbücher*, 353.

35 *Amduat II*, 57 u.ö.; Lit.: A.B. Lloyd, *JEA* 61 (1975), 59-66 und R. El-Sayed, *Bull. du Centenaire* (Suppl. BIFAO 81, 1981), 119-140.

36 Elfte Stunde, 69. Szene, Vers 22. *Buch von den Pforten II*, 248. Dort übers. Hornung mit "Runzel-" bzw. "Rauhesicht".

37 Früher als die "Seelen von Hierakonpolis" (Nechen) bezeichnet.

Das fehlende Bild der Doppeltüren bei Spruch 1137, der sich in der Mitte der Abteilung befindet, ist auf B 5 C durch die Darstellung des antagonistischen Götterpaares von Seth und Horus ersetzt: das Sethtier liegt zu Füßen des Horusfalken, der auf seinem Kopf eine Uräusschlange trägt. Sicherlich bezieht sich Seth auf den "verdammten" und Horus auf den "seligen" Toten; in der Zweiten Stunde des Amduat und im Pfortenbuch (vgl. Tb 17, 23) wird ein Gott mit zwei Gesichtern, einem Seth- und einem Horuskopf, abgebildet, als strafender Gott mit zweierlei Maß für "Selige" und "Verdammte".

In Spruch 1138 wird die Aussage getroffen, die vielleicht am meisten auf einen Zusammenhang mit der Sechsten Stunde des Amduat verweist:

483 j Re-Atum ist gestorben!³⁸

Ein paar Zeilen später wird auch Apophis³⁹ unter dem Namen "Der mit dem entgegengesetzten Gesicht" (*Hsf-ḥr*) (VII 483 n) genannt und als einer erwähnt, der hier einen kurzen Sieg errungen hat. Die dazugehörige Wiederauferstehungssymbolik wird im letzten Spruch der Sektion II folgen (1146).

An der Tür von Spruch 1138 schaut eine Schlange hervor; hier hat also eindeutig der dämonische Wächter eine Schlangengestalt. Verschiedene Elemente der komplexen Schlangensymbolik sind oben schon besprochen worden: Die Uräen als Schutzschlangen des Sonnengottes (1033), Apophis, die Riesenschlange, als Verkörperung des "Nichtsein" und die schlangengestaltigen Dämonen als Wächter der Jenseitstore.

Fast alle Symbolbereiche in der altägyptischen Religion, ob es sich nun um Farben, Tiere oder mythische bzw. jenseitige Bereiche handelt, sind dual oder besser komplementär konzipiert. Wenn man zur Beschreibung derselben übergeht, ist man ständig in der Situation, von einem Einerseits und einem Andererseits sprechen zu müssen. Das zeigt sich wiederum besonders bei der Interpretation der Schlangen: "Das unterweltliche Totenreich wimmelt von 'feuerspeienden' Schlangen, die den Sünder verbrennen, aber dem Seligen, der seinen Schlangenzauber kennt, nichts anhaben können. Im Bild

38 Diese Deutung gilt trotz der verkürzten Schreibweise. Lesko: *The ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972, 31, übersetzt: "The sledge of Re". Faulkner dagegen auch: "Re^c-Atum is dead!" Faulkner, *Egyptian Coffin Texts*. III, 174.

39 Meine Deutung leitet sich aus dem Gesamtinhalt des Spruches ab, außerdem liegt *Hsf-ḥr* vom Sinn her nahe bei *Nḥ3-ḥr*. Lesko, *Book*, 28 u. 31, übers. beide mit "Contrary-face".

der Schlange verkörpert sich ein Symbolgehalt, dessen Tiefe und dessen Vieldeutigkeit keine Grenzen kennen."⁴⁰

Gerade die Dämonen ("representatives of chaos"⁴¹) nehmen gerne Schlangengestalt⁴² an und verkörpern damit die bedrohliche, vernichtende (Giftschlangen!) und gefährliche Seite des "Nichtsein", deshalb sind sie auch in den Zwischensphären angesiedelt: in der Wüste, an fremden Orten, im Wasser, in der Nacht und in der Dunkelheit, in den Zusatztagen des Jahres (Epagomenen), im Raum und in der Zeit zwischen den Welten und natürlich im Totenreich.⁴³

Nachdem der Tote diesen gefährlichen Bezirk, vielfach gesichert durch von gefährlichen Dämonen bewachte Flammentüren und schwarze undurchdringliche Wände, durchlaufen hat, trifft er aufs Neue auf ein schwarzes, dunkles Gebiet, in dem es einen anderen Dämonen (hier in Stiergestalt) zu überwinden gilt. Dem zugeordnet ist Spruch 1140:

486 a Er ist in der Mitte der Dunkelheit.

b Es ist sein Horn, das Dunkelheit, Krankheit und Tod gibt.

An dieser besonders gefährlichen Stelle "in der Mitte der Dunkelheit" befindet sich ein Stier (B 5 C), der sozusagen alles Übel des Menschen verursachen kann und ebenso wie die vorigen Dämonen einer "Flammentür" (486 c) zugehört. Schon in den Pyramidentexten bewacht ein Stier mit vier Hörnern die Himmelswege (Pyr. 470), versieht den Dienst eines Torhüters und gibt dem Toten erst nach Prüfung den Weg frei (Pyr. 470, 914).⁴⁴

Zu seinem Schutz ruft der Tote in Spruch 1140 Re, Atum, Nun, den Alten (*Nḥḥ*) und Isis an und bekennt von sich, daß er von Angst erfüllt ist - was nur allzuleicht verstanden werden kann.

"L'exécution des tâches ingrates, répandre la maladie, provoquer la mort, était confiée par les dieux à une catégorie particulière de démons."⁴⁵ Diese Dämonen treiben nicht nur auf der Erde ihr Unwesen, sondern auch besonders im Jenseits - in das die Gefahren dieser Welt übertragen werden.⁴⁶

40 E. Hornung, "Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten", Stud Gen 20 (1967), 81. Vgl. LÄ V, 644-652. Man sollte allerdings nicht den christlichen Begriff "Sünder" ohne weiteres auf die altägyptische Religion übertragen.

41 LÄ I, 980.

42 Neben der Schlange existieren folgende Tiergestalten der Dämonen: Krokodil, Esel, Hund, Hase, Sethtier, Stier, Katze, Widder, Affe und Schwein. LÄ I, 982.

43 LÄ I, 981.

44 RÄRG, 753.

45 D. Meeks, "Génies, Anges, Démons en Égypte", in: Génies, Anges et Démons. Sources Orientales VIII. Paris 1971, 44.

46 Ibid. Meeks nennt diese Kategorie der Dämonen: "les génies émissaires".

Als Ganzes sind die Dämonen in der altägyptischen Religion schwer zu fassen, bezeichnet werden sie als Achu (*3ḥw*); sie folgen auf die Götter, gemäß der Kategorisierung: Menschen, Götter, Achu und Tote⁴⁷. Achu⁴⁸ wird von *3ḥ* "leuchten, glänzen" abgeleitet, und damit ist zunächst ein anderer als der irdische Zustand gemeint. Neben der schon erwähnten Bedeutung des "verklärten" Toten bildet Achu die Bezeichnung "überirdischer Mächte niederen Ranges"⁴⁹. Die Macht der Dämonen kann aufgrund der Tatsache, daß im alten Ägypten nicht die moralischen Kategorien von Gut und Böse dominieren, sondern die ontologischen von Sein und Nichtsein, den ihnen Begegnenden nützlich oder schädlich werden.⁵⁰ Obwohl die Dämonen den Göttern nahestehen, wird ihnen keine Verehrung zuteil.

Die Dämonen als gefährliche Wesen treten bereits im Zweiwegebuch massiert auf, was sich im Neuen Reich noch steigert: "Einen Abglanz des Schreckens, der von diesen dämonischen Wächtern ausgeht, geben bereits die Sargtexte, doch zu wahren Henkersknechten und Höllenschergen werden sie erst in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches, deren Darstellungen solche dämonischen Peiniger in Hülle und Fülle vor Augen stellen."⁵¹ Die Dämonen sind zwar Teil der Nichtordnung, stehen aber doch im Prinzip für die Ordnung ein, denn letztlich üben sie - nicht nur im Zweiwegebuch - eine reinigende Funktion aus: der "gerechtfertigte" Tote bleibt von ihnen verschont, der, der keine Maat hat, muß sie fürchten.

In anderen Sektionen wird noch auf die Dämonen zurückzukommen sein.

Spruch 1141 ist auf B 1 Be von einer roten Begrenzung eingefasst, der Tote betritt somit ein feuriges Gebiet. Das infernalische Feuer erleuchtet als einzige Lichtquelle die Dunkelheit dieses Jenseitsgebietes. Da hier die positive Seite des Feuers im Vordergrund steht möchte sich der Tote mit ihr identifizieren:

487 d Ich bin die Fackel und das Feuer.⁵²

47 RÄRG, 4.

48 Vgl. G. Englund: Akh. Une notion religieuse dans l'Egypte pharaonique. Uppsala 1978.

49 Ibid.

50 LÄ I, 981.

51 Hornung, "Höllenvorstellungen", 11. "Einige der begleitenden Texte scheinen darauf hinzudeuten, daß sich diese Peiniger aus den Reihen der Verdammten selbst rekrutieren."

52 B 5 C: "Ich bin die Fackel und ihr Feuer". Lesko, *Book*, 33 dagegen: "I am the one whom the fire illumines".

Bislang hat das Feuer als vernichtende Macht gegen den Toten gestanden, z.B. durch die Flammentüren. An dieser Stelle hingegen kann er es für sich nützen, um sich gegen die feindlichen Mächte zu schützen.

In Spruch 1142 wird wiederum die vernichtende Seite des Feuers beschworen. Auf B 5 C ist ein tiergestaltiger Dämon abgebildet, dem sich möglicherweise folgende Aussage zuordnen läßt:

- 489 c Maat gehört diesem Gott, der in der Mitte der Flamme⁵³ ist,
d der nicht die Gerechtfertigten in sich plazierte.

Das heißt, das Feuer vernichtet den "Nicht-Gerechtfertigten", die Anderen bleiben davon verschont.

Im nächsten Spruch, 1143, dessen inhaltliche Beziehungen weitestgehend unklar bleiben, sollen die Dämonen von den Erdgöttern vertrieben, zum Schutz zahlreiche Gottheiten, unter ihnen Horus der Ältere, inmitten der oberen und unteren Sterne (!)⁵⁴, angerufen werden, und es wird ein "See"⁵⁵ (490 e) erwähnt, dessen Funktion dunkel bleibt.

Spruch 1144 besteht lediglich aus den Namen zweier Dämonenwächter⁵⁶, die auf B 1 Be rot umrandet sind, sich also wiederum in einem feurigen Bezirk befinden.

Der lange Spruch 1145 (auf B 1 Be rot umrandet) hat auf B 5 C und B 1 P zuoberst eine befremdlich wirkende Abbildung. Auf B 5 C steht ein bewaffneter Dämon vor 33 strichartigen Gebilden, die in der Anzahl von 30 auf B 1 P schwarz umrandet sind. Ich deute diese Abbildung als jenseitigen Strafort. Die strichartigen Gebilde erinnern an das hieratische Zeichen für "Feind"⁵⁷, stehen somit für "Verdammte" (*hftiw*), die von einem Dämon niedergestreckt worden sind.

53 *Sdt.* "This word is the most usual for the infernal fire. It thus occurs in the whole of the *Zweiwegebuch*." Zandee, *Death*, 139.

54 Damit wird Horus als "Allherrscher" ausgewiesen, der über den oberen und unteren Himmel (Gegenhimmel) regiert, also über Diesseits und Jenseits.

55 Die entsprechende Stelle lautet: *hry š* "befindlich über dem See". Lesko, *Book*, 35, liest "garden" und verweist auf das Wort *hrt-š* aus der 18. Dyn. für "Garten". Aus philologischen und inhaltlichen Gründen - ein Garten paßt gar nicht in diese Sektion -, halte ich diese Übersetzung für nicht richtig.

56 Einer heißt "Gewalttätig an Wut" (*mds-3dw*, VII 492 a), von Zandee wird er mit denjenigen Dämonennamen in Beziehung gebracht, die sich aus den körperlichen Strafen herleiten. Seine Übersetzung lautet: "painful of rage". "Certain parts of the body are tortured. Without doubt here the treatment of criminals by a court of justice on earth is taken as an example." Zandee, *Death*, 24.

57 A. Gardiner: *Egyptian Grammar*. London 1973. Sign List: Z 6 für A 13 oder A 14 (der gefesselte und der niedergestreckte Feind, im Jenseits der "Verdammte"). Das Zeichen ist Determinativ in *m(w)t* "sterben, Tod" und *hft(y)* "Feind".

Der Spruch selbst bezieht sich offensichtlich auf den Sonnengott Re; der Tote will in der Sonnenbarke mitreisen und dieser den Weg bahnen. Zunächst werden Schutzhelfer angerufen, die den Sonnengott bei seiner Fahrt unterstützen sollen. Unter ihnen befindet sich auch Aha:

492 c Aha, der ihn im Innern seines Schreines schützt.

Aha, der "Kämpfer", ein besgestaltiges Wesen⁵⁸, tritt in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich als Gaugott von Hermopolis auf.⁵⁹ Er gehört zu der auf den "Zaubermessern"⁶⁰ dargestellten Gruppe von Kampf-göttern, die dem Sonnengott zur Hilfe eilen und unter seinen Feinden ein Gemetzel anrichten. In der hermopolitanischen Kosmogonie wird Aha mit dem Sonnengott auf der Lotosblüte verbunden, begleitet also die Geburt der Welt bzw. des Tages.

Nach Beschwörung der freien Fahrt der Sonnenbarke wird im letzten Teil des Spruches diese Sonnenaufgangssymbolik wiederaufgenommen.

CT VII 495, Spell 1145

495 g Der Gott kommt in Frieden:

h Der Herr des roten Gebäudes, das sich im Himmel befindet.

i Ich bin ...⁶¹

j Ich passiere deinen "Bebenden"⁶²,

k wenn Re im Himmel scheint.

In dem vorletzten Spruch der Sektion II wendet sich die bisherige Atmosphäre. Nachdem der Tote alle Gefährdungen überwunden hat, trifft er auf den Sonnengott in seiner Barke. Die Fahrt ist zwar nicht gesichert, doch wird auf das siegreiche Erscheinen des Sonnengottes im Schlußtext (495 k) verwiesen.

Fraglich bleibt, worauf sich das rote Gebäude bezieht, das sich im Himmel befinden soll. Aus den Pyramidentexten ist die Vorstellung bekannt, daß der verstorbene König in der Residenz des Sonnengottes in den Himmel aufgenommen werden will.⁶³ Es ist möglich, daß damit das rote Ge-

58 Die Besgestalt ist durch ein fratzenhaftes Gesicht und zwerghaften Wuchs gekennzeichnet. RÄRG, 101ff. (Bes).

59 LÄ II, 1141.

60 H. Altenmüller: Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sog. "Zaubermesser" des Mittleren Reiches. München 1965, 143ff.

61 Übersetzung unsicher (wie *sp* 2).

62 *Nwrrw* ist der Name des Fährmannes in Pyr. 1183.

63 Kees, *Totenglauben*, 79ff.

bäude gemeint ist und sich hier eine ältere Vorstellung in der Sektion II vorfindet. Der Tote möchte - wie der verstorbene Pharao - nach der Tiefe der Dunkelheit im Lichtland des Himmels verweilen. Es kann aber auch sein, daß sich das Gebäude auf den folgenden Grundriß bezieht, deshalb soll zunächst der Inhalt des letzten Spruches der Sektion besprochen werden.

CT VII 496 a-l, Spell 1146

496 a Bild des Gebäudes.

- b Er wird schlafen, so daß er zum "Neujahrsfest"⁶⁴ erwacht
- c und sein Gefolge ihn sieht.
- g Ich habe den Himmel, die Erde und den Horizont geöffnet.
- h Der Ort eines Ach.
- i Ein Ort von wirkungsvoller Magie.
- j Er ist ein Mann von unzähligen (Ellen) in seiner Länge,
- k er ist in der Mitte der Dunkelheit.
- l Man kann ihn nicht sehen.

Der Spruch 1146 befindet sich im Grundrißplan⁶⁵ eines Gebäudes, das, bis auf einen roten Streifen, schwarz ausgemalt ist. Der Anfang des Spruches bezieht sich direkt auf die Abbildung (496 a).

Die nächste Aussage (496 b) ist der osirianischen "Wiederbelebungsstope" ⁶⁶ entnommen. Wie schon in Pyr. 1975 b wird "schlafen" mit "tot sein" und "erwachen" mit "erneut leben" gleichgesetzt: "Du schläfst, damit du erwachst" heißt somit: "Du stirbst, damit du lebst". Das neue Leben wird mit dem Jahresanfang als Neubeginn parallelisiert. Dieser Bedeutungsgehalt gilt nach dem Textzusammenhang zunächst für den Sonnengott Re, wird aber in Verbindung mit dem mythischen Sterben und Wiedererwachen des Osiris auf den Verstorbenen übertragen.

Der Text des Spruches 1146 läßt völlig offen, wem der Palast zuzuordnen ist. Erwähnt werden lediglich ein dämonischer Wächter und der Tote selbst als Achwesen (496 h). Ich schließe mich der Interpretation von Lesko⁶⁷ an, der in diesem Gebäude den Sitz Osiris in der "Mitte der Dunkelheit" sehen will. Programmatisch ist das schon in Spruch 1131, CT VII 473 f-g, formuliert worden: "Ich bin gekommen, daß ich Osiris sehe und an seiner Seite

⁶⁴ Deutung von *tp tr n rnpt*.

⁶⁵ Vgl. E. Heinrich/U. Seidel, "Grundrißzeichnungen aus dem Alten Orient", MDOG 98 (1967), 24-45.

⁶⁶ Für schlafen steht *sḏr*, das in *sḏrt* als "Festival of 'Laying (Osiris) to Rest'" (R.O. Faulkner: Dictionary of Middle Egyptian. Oxford 1972, 259) erscheint und somit eindeutig auf die osirianische Symbolik verweist. Vgl. Zandee, *Death*, 84.

⁶⁷ Lesko, *Book*, 39.

lebe" (siehe oben). Doch ich möchte darüber hinaus den Sonnengott Re in die Interpretation mit einbeziehen.

Nicht umsonst wird Re, als Herr des roten Gebäudes im Himmel, vorher in Spruch 1145 zitiert. Dort wird das vorausgesetzt, was sich in dem Gebäude von Spruch 1146 vollzieht. Auf die inhaltlichen Parallelen zu der Sechsten Stunde des Amduat ist bereits hingewiesen worden, wobei natürlich die Aussage: "Re-Atum ist gestorben!" (483 j) am schwersten wiegt. Aber der eigentliche Beweis liegt in Spruch 1146.

In Spruch 1146 wird in sparsamen Worten angedeutet, daß Re sich mit Osiris vereinigt, man könnte vielleicht noch eher sagen, mit ihm gemeinsam den Todeszustand durchläuft und danach - wie es das mythische Osiris-schicksal zeigt - wiederbelebt wird bzw. überhaupt erst zum eigentlichen Leben erwacht. Dadurch wird der erneute Sonnenzyklus ermöglicht, und der Sonnengott kann seine Residenz, das rote Gebäude im Himmel, aufsuchen. Das rote Gebäude im Himmel steht somit in einem komplementären Verhältnis zu dem schwarzen Gebäude in der Dunkelheit des Jenseits; es sind zwei Seiten eines Ganzen, das Diesseits und Jenseits, Leben und Tod zyklisch umfaßt.

Diese großartige Komposition wird entsprechend in Spruch 1131, dem ersten der KF, eingeleitet, wo bereits Re als diesseitiger Gott in der "Mitte des Himmels"⁶⁸ dem im Todeszustand befindlichen Osiris als jenseitigem Gott gegenübergestellt wird.

An diesen Vorgängen hat der Tote unmittelbar Anteil, am "Ort der Magie" wird seine vollständige Verwandlung zu einem Jenseitswesen mit allen Möglichkeiten abgeschlossen, deshalb stehen ihm alle Welträume offen, seine Länge kann nicht mehr erfaßt werden, und er ist für die normale, das heißt diesseitige, Sichtweise nicht mehr wahrzunehmen.

68 CT VII 472 d: "Re erhebt sich in der Mitte des Himmels".

3.3.3. Sektion III

Formaler Aufbau: Die Sektion III der LF schließt sich unmittelbar an die Sektion I an und bildet die rechte Hälfte der Kartensektion. Nach einem Eingangsbezirk, der aus verschiedenen Feldern, zwei davon sind rot, und einem schwarzen Halbkreis besteht, eröffnet sich ein langes Rechteck, in dem sich ein blauer Weg oder Fluß dahinzieht. In dem Eingangsbezirk sind die Sprüche 1036 und 1037 eingeschrieben, in die Landschaftsdarstellung mit dem blauen Weg Spruch 1038-1054. Begrenzt wird das Rechteck zur Mitte hin durch einen langen roten Streifen, "den Flammensee", mit Spruch 1054.

Die Sektion III der KF beginnt als linke Hälfte des Kartensystems, das sich hier an Sektion II anschließt (siehe Abb. 8). Der Aufbau entspricht bis auf kleinere Unterschiede dem der LF, entsprechend parallelisieren die Sprüche 1147-1166 der KF die Sprüche 1036-1054 der LF. Deshalb genügt für diese Sektion, das gleiche gilt ebenso für die beiden nächsten, nur eine Interpretation; lediglich die Varianten müssen eigens erwähnt werden. Je nach Ausführung des Sarges sind in die Sektion III Dämonen hineingemalt.

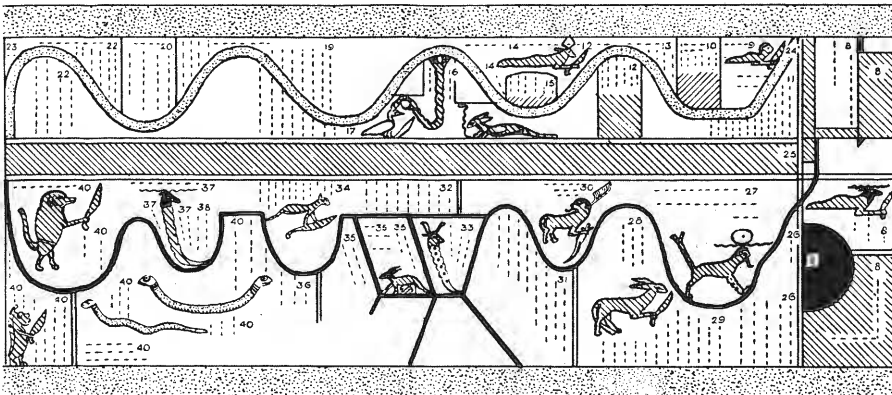


Abb. 11 (Sektion III und IV, B 1 C)

Wie in Sektion I und II der KF wird Sektion III durch einen Eingangsbezirk mit einem Tor eröffnet, das hier im Gegensatz zu den vorigen Sektionen im Bild erscheint. Dieser Eingangsbezirk schließt bei der Sektion III der LF unmittelbar an Sektion I an.

In der ersten Sektion des Zweigegebuches steht der Wunsch des Verstorbenen, "Täglich in der großen Barke des Re mitzufahren" (216 b), im Mittelpunkt. Gleichzeitig umschreibt der Spruchtitel von Spruch 1034 die Funktion des gesamten Zweigegebuches: "Führer für die Wege von Rosetau" (281 b). Die Wege von Rosetau werden darauf in Spruch 1035, auf den Spruch 1036 als erster der Sektion III folgt, folgendermaßen charakterisiert:

"Ich bin über die Wasser- und Landwege von Rosetau gegangen. Das sind die Wege des Osiris. Sie sind an der Grenze des Himmels." (282 a-c)

Die Ausbreitung des Osiriskultes - oder besser der Osirisreligion - in der ägyptischen Gesellschaft bezeichnet Assmann als das zentrale religionsgeschichtliche Ereignis des Mittleren Reichs, verständlich "im Zusammenhang mit tiefgreifenden Wandlungen des Totenkults und Jenseitsglaubens".¹ Für das Letztere steht die Verbindung der Jenseitswege mit Rosetau, der Nekropole von Memphis (vgl. S.133f.), die die "*Wege des Osiris*" sind. Im gesamten Zweigegebuch tritt Osiris gleichwertig neben dem Sonnengott Re auf, der hier längst seine Vormachtstellung - wie in den Pyramidentexten - verloren hat.

Nach der Sektion I, in der bereits programmatisch die Inhalte des Zweigegebuches festgelegt sind, betritt der Tote einen Torbezirk, der von einem dämonischen Wächter bewacht wird. Die Dämonen als "Wächter" sind an die Tore und Straßen des Jenseits gesetzt, um die Toten zu vertreiben und zu vernichten, denen die Voraussetzungen für die Weiterexistenz fehlen, deshalb "halten sie den Beschmutzten fern", "leben von den Übeltätern und trinken ihr Blut".²

CT VII 284 a-d, 285 c, Spell 1036

284 a Siehe ich bin gekommen, wobei meine Würde die des Schu ist,

[B 12 C]

var. Ich werde im Himmel des Osiris sein, als Erbe in Vorrangstellung (des Anfangs).³ [B 3 L]

b Ich habe Osiris behandelt.

c Bereite mir einen Weg,

d damit ich passieren kann.

285 c *Spruch, um an ihm vorüberzuziehen.*

Zunächst gilt die Auseinandersetzung des Toten ganz dem Dämon, der in der am besten illustrierten Fassung des Zweigegebuches auf B 1 C in der typischen Mischgestalt⁴ dargestellt wird, zusammengesetzt aus einem Kro-

1 J. Assmann: Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart 1984, 216f.

2 RÄRG, 147.

3 Spruch 1147 (KF), der Spruch 1036 parallelisiert, weist ebenso auf die Zuordnung von Osiris und Himmel hin: "Der Himmel ist für Osiris geöffnet, der vor mir ist als ein Edler" (VII 498 a).

4 "Wie immer der Ägypter die Kombination wählen mag, die 'Mischgestalt' seiner Götter ist nichts anderes als eine Hieroglyphe, eine Form der 'Schreibung' nicht für den Namen, sondern für Wesen und Funktion der gemeinten Gottheit." E. Hornung: Der Eine und die Vielen. Darmstadt 1973, 113. Die Namen der

kodilkörper, einem Widderkopf und einem menschlichen Arm, der ein Messer hält. Er bildet das erste Hindernis, das es zu passieren gilt (vgl. Abb. 11).

Die Dämonen des Zweiwegebuches werden von Altenmüller als apotropäische Götter bezeichnet, die zur Gruppe der Schutzgottheiten gehören. Diese stehen zwar in ihrem Wesen den Dämonen nahe, unterscheiden sich jedoch durch eine schärfer konturierte Gestalt. In größerer Zahl begegnen die apotropäischen Götter zum ersten Mal im Zweiwegebuch, wo ihnen der Schutz der Wege, Tore und Einrichtungen des Jenseits unterstellt wird. Diese Tradition setzt sich im Totenbuch und den Unterweltbüchern fort.⁵ Vergleichbar sind die Abbildungen der Einzelgötter, die zum ersten Mal als Illustrationen zum Zweiwegebuch erscheinen, denen der "Zaubermesser"⁶ des Mittleren Reiches.

Die apotropäischen Götter der "Zaubermesser" gehören zu denjenigen der Schutzgottheiten, die den Sonnengott im Kampf gegen Mächte der Finsternis unterstützen. Der Sonnengott selbst wird nicht dargestellt, denn die Aufgabe der "Zaubermesser" besteht darin, das Kind im Mutterleib bzw. das heranwachsende Kind zu beschützen. Dabei wird im magisch-sympathetischen Verfahren der junge Sonnengott durch das Kind "ersetzt", für den bzw. das die Dämonen kämpfen.⁷

Dieser erste Dämon der Sektion III bewacht insgesamt drei Türen bzw. Tore. Die erste Tür wird wie in Sektion II in der klassischen Form wiedergegeben und befindet sich in der oberen Ecke (z.B. bei B 1 C); sie ist rot und das Wort "Flamme" (286 a) von Spruch 1037 ist ihr zuzuordnen. Im

Dämonen, wie der Rotäugige, das Schreckgesicht, der Weitschreitende, der Knochenbrecher, stellen einerseits die Bezeichnungen der besonderen Eigenschaften, andererseits die der spezifischen Tätigkeiten im Jenseits dar. RÄRG, 146; GM 31 (1979), 27.

- 5 LÄ II, 635f. Die Mischgestalt, in der verschiedene tierische Elemente verschmolzen werden, ist gleichfalls eine Erfindung des frühen Mittleren Reiches und tritt in Gräberbildern zuerst in Beni Hasan und El-Berscheh(!) auf. Die erstmalige Abbildung der Komposition dämonischer Wesen aus verschiedenen tierischen Elementen spricht für die innovative Begabung der Schöpfer des Zweiwegebuches und läßt sich gut in den Versuch einer erstmaligen Gestaltung eines neuen Jenseitsbildes im Zweiwegebuch einordnen.
- 6 Die "Zaubermesser" bzw. "Apotropaia" bestehen aus Elfenbein und erinnern in der Formgebung an Bumerangs, die zwischen 5 und 40 cm lang sind. Auf der Vorderseite sind Dämonen abgebildet, auf der Rückseite finden sich manchmal Inschriften. Die "Zaubermesser" werden in einem Ritus über die Körper von Kindern oder schwangeren Frauen gelegt.
- 7 H. Altenmüller: Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sog. "Zaubermesser" des Mittleren Reichs. 2 Bde. München 1965.

unteren Teil des Eingangbezirkes wird ein schwarzer Halbkreis sowie ein weiteres rotes Feld abgebildet, die entsprechenden Bezeichnungen lauten:

CT VII 287 a-b, Spell 1037

287 a Ein Tor der Flamme.

b *Ein Tor der Finsternis.*

Die beiden Tore müssen wohl den "zwei Wegen von Rosetau", die in der folgenden Kartensektion zu finden sind, beigeordnet werden, allerdings ist es fraglich, in welchem Verhältnis die Tore jeweils zu den zwei Wegen stehen. Beide Tore sind durch die Farbsymbolik von Rot und Schwarz (vgl. 3.3.2.) gekennzeichnet, möglicherweise bedeuten die Farben eine Lösung für das Verhältnis der Tore zu den zwei Wegen, das nach der Darstellung der Kartensektion wieder aufgegriffen wird.⁸

Auf die Torsektion folgt das Herzstück des Zweiwegebuches: die Kartensektion, die den ältesten Versuch der Ägypter wiedergibt, die Jenseitslandschaft kartographisch darzustellen.⁹

Eine vergleichbare¹⁰ Landkarte für das "diesseitige" Ägypten gibt es erst aus dem ramessidischen Ägypten (19. Dyn.).¹¹ Die Landkarte auf Papyrus enthält die Darstellung einer gebirgigen Landschaft mit Straßen, Goldarbeiterhütten, einer Wasserstelle mit einem Denkstein Sethos' I., eines Goldminenbezirkes und eines Steinbruches. Es ist eine Landkarte der Goldmine im zentralen Teil des Wadi Hammâmât.¹² Wie im Zweiwegebuch ergänzen Erläuterungstexte (hierat.) die bildlichen Darstellungen. Die Goldbergwerkskarte gibt keine Scheinheit, sondern verbindet aspektivisch die einzelnen Bestandteile, dabei sollen die Bilder mehr gelesen als betrachtet werden. Typologisch vergleichbar sind hierzu alleine die jenseitstopographischen Gestaltungen des Zweiwegebuches und besonders der Unterweltsbücher.¹³

8 Vgl. BiOr 20 (1963), 249.

9 LÄ VI, 1430.

10 Vergleichbar in dem Sinn, daß Wege, Gebäude etc. eingezeichnet sind. Natürlich handelt es sich beim Zweiwegebuch um eine imaginäre Karte und bei der Karte der Goldminen um eine für den alltäglichen Gebrauch.

11 Abbildung bei H. Schäfer: Von ägyptischer Kunst. Wiesbaden 1963, 166; O. Keel: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik. Zürich 1972, 16; G. Posener: Lexikon der Ägyptischen Kultur. Wiesbaden 1960, 87 (farbig). Lit.: G. Goyon, "Le Papyrus de Turin 'des mines d'or' et le Wadi Hammamat", ASAE 49 (1949), 337-392, Tf.I. u. II.

12 LÄ III, 922.

13 Ibid. Die ältesten kartographischen Dokumente entstammen dem babylonischen Kulturraum (Tontafeln um 3800 v. u. Ztr.), eine babylonischen Weltkarte gibt es im 6. Jh. v.u. Ztr. L. Bagrow/R.A. Skelton: Meister der Kartographie. Berlin 1963,

Die Gestaltung der Kartensektion des Zweibegebuches wird durch die generelle Haltung des Ägypters zur Natur bzw. Landschaft bestimmt: die Darstellung beschränkt sich auf wesentliche Elemente im ganzen bei Detailreichtum im einzelnen. Die altägyptischen Darstellungen sind immer programmatisch auf eine bestimmte Funktion bezogen. Dabei zeigt sich allerdings eine eigentümliche Beobachtung: Die Landkarten sind nicht über das Niltal, sondern über das Jenseits und die sonstigen jeder menschlichen Erfahrung entzogenen Weltbereiche angelegt worden. Eine Trennung von Natur und Kultur scheint nicht zu existieren. Am Horizont liegen somit z.B. nicht andere Länder, sondern der Himmel nähert sich der Erde und bildet den Übergang zum Jenseits. Die Natur wird gerade in der Regelmäßigkeit der alltäglichen und alljährlichen zyklischen Prozesse des Göttlichen erfahren.¹⁴

Dieser tägliche Zyklus, manifestiert durch die Reise der Sonnenbarke, besitzt für den Ägypter keine unmittelbare Selbstverständlichkeit, sondern unterliegt ganz im Gegenteil einer permanenten Bedrohung.¹⁵ Die "Aufrechterhaltung der Weltordnung" muß deshalb durch den täglich geübten Kult geschehen. Sicherlich ist in diesem Zusammenhang auch das große Interesse des Ägypters an der Kosmographie¹⁶ zu sehen, denn die "Weltordnung" bezieht sich auf Diesseits und Jenseits. Gleichzeitig garantiert das kosmographische Wissen dem Verstorbenen a) durch die Kenntnis der Lebensumstände der jenseitigen Wesen die Möglichkeit der Teilhabe an diesen Lebensbedingungen, b) durch die Kenntnis der Jenseitsgefahren den Schutz vor ihnen und c) durch die Kenntnis der Jenseitstopographie die Möglichkeit der ungehinderten Bewegungsfreiheit in diesem Raum.¹⁷

Letzteres dürfte wohl gleichfalls das primäre Ziel der Kartensektion des Zweibegebuches sein. Allerdings gibt es bis heute die unterschiedlichsten Meinungen darüber, in welchem Raum sich die zwei Wege der Kartensektion befinden. Bevor die fortlaufende Interpretation der Sektion III wieder aufgenommen wird, sollen deshalb noch einmal in Kürze die verschiedenen

31. Vergleichbar ist der Grundriß von Nippur (um 1500 v.u. Ztr.), der relativ genau den ursprünglichen Grundriß, ebenfalls mit Keilschrifttexten versehen, abbildet. Keel, *Altorientalische Bildsymbolik*, 15.

14 Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, "Kosmographie der unsichtbaren Wirklichkeit", 77-84.

15 Bei der Fahrt der Sonnenbarke wird die Bedrohung in Apophis personifiziert.

16 Assmann selbst stellt eine direkte Verbindung zum Sonnenkult her: "Diese in der Wissenschaft als 'Unterweltbücher' bekannten und ... als königliche Totentexte und 'Jenseitsführer' interpretierten Kompositionen aus Bildern und Texten sind in Wahrheit Kodifizierungen kosmologischen Wissens, das zum Sonnenkult gehörte und die Grundlage seiner erfolgreichen Ausübung bildete." Op. cit., 80.

17 Op. cit., 82.

Interpretationen rekapituliert werden. Dabei muß bedacht werden, daß vor allem immer nach einem Ziel der Wege gesucht worden ist.

Schack-Schackenburg sieht beide Wege als Unterweltswege an, vergleichbar der Wasserstraße im Amduat (3.2.a). Kees geht von einer Ziellosigkeit, Unzuverlässigkeit und ungenauen Lokalisation der zwei Wege aus. Die Ziellosigkeit erklärt sich für ihn aus der Tatsache, daß beide Wege nicht am Opfergefilde enden, dieses im Gegensatz dazu eher beiläufig hier in Sektion III an der Wasserstraße liegt. Unzuverlässig seien die zwei Wege, "Denn sieht man näher hin, dann muß man feststellen, daß überall im Gegensatz zu der Karte, der Landweg in die obere Hälfte verlegt wird, der Wasserweg in die untere!"¹⁸ Die beiden Wege, die durch eine "mystische Landschaft" führen, seien zusätzlich nicht genau zu lokalisieren, weil man nicht weiß, "wo das Jenseits gedacht ist, ob am Himmel oben, von dem man spricht, oder im Dunkel einer Unterwelt."¹⁹ (3.2.d)

Grapow vergleicht die Kartensektion mit der 4. und 5. Stunde des Amduat (3.2.e), Bonacker mit der Landschaftsdarstellung in der Vignette zu Totenbuchspruch 110 (3.2.g). Zandee findet als Ziel der beiden Wege das paradiesische Lichtland heraus (3.2.j). Für Müller scheint sich - zumindest bei einer Version - der untere Weg als eine zu vermeidende Alternative darzustellen²⁰, allerdings gehört für ihn ansonsten der obere blaue Weg zur Tagesfahrt des Sonnenschiffes und der untere schwarze zur Dunkelheit, damit also zur Nacht bzw. Unterwelt. In der symbolischen Interpretation Barguets führt der Wasserweg, als Weg des Osiris, den Toten in Begleitung des Mondes über den nächtlichen(!) Himmel und der Landweg, als Weg des Re, bildet den Weg der Sonnenbarke am Tageshimmel ab, dabei liegt das Ziel bei Horus dem Älteren. Diese Wege geben aber in der weiteren Ausdeutung die Initiation eines Priesters in einem Tempel wieder, der auf ihnen bis zum "Allerheiligsten" gelangt und dort seine "Erleuchtung" erhält (3.2.m).

Eine bemerkenswerte Interpretation liefert Lesko, der in beiden Wegen einen geschlossenen Kreislauf sehen möchte, welcher gleichzeitig vom Verstorbenen und dem Sonnengott in der Barke durchlaufen wird. Dabei bildet der Wasserweg die Route am Tageshimmel(!) und der Landweg die Nachtfahrt der solaren Barke. Diese Theorie erfordert eine Umstellung der Sprüche: die Sektion III wird noch von Spruch 1038-1054 gelesen, aber Sektion IV in umgekehrter Reihenfolge von Spruch 1069-1055, weil in ihr die rück-

18 H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin 1977, 293. Dieses Mißverständnis läßt sich insofern schnell klären, als die beiden Sprüche, auf die sich Kees bezieht, nämlich 1074 und 1078, in die folgende Sektion V gehören und nicht unmittelbar der Darstellung der beiden Wege in Sektion III und IV zugeordnet werden können (vgl. 3.3.5).

19 Kees, op. cit., 289. Außerdem geht Kees davon aus, daß der Verstorbene sich für einen der beiden Wege entscheiden muß.

20 BiOr 20 (1963), 249.

läufige Sonnenfahrt zum morgendlichen Ausgangspunkt stattfindet.²¹ (3.2.o-p)

Piankoff hält dagegen an der Aussage des Spruches 1035 fest, wonach beide Wege zum Himmel führen. Dabei liegt das Ziel, ähnlich wie bei Zandee, im Horizonttor, durch das der Verstorbene die ewige Gefolgschaft des Re antritt (3.2.q).

Die letzte Interpretation geht auf Lapp zurück, der zwar die Deutung von Lesko übernimmt, gleichzeitig aber als weitere Möglichkeit annimmt, daß die Bereiche des Wasser- und Landweges den Hoch- und Niedrigwasserstand des Nils darstellen. Die beiden zeitlich aufeinanderfolgenden Vorgänge stehen dabei nebeneinander in einem Bild²² (3.2.v).

Diese vorliegenden Theorien sollen nun anhand der folgenden Interpretation von Sektion III und IV überprüft werden.

Nach dem anfänglichen Torbezirk öffnet sich die durch den "Flammensee" zweigeteilte Landschaft, wovon diejenige mit dem blauen Weg zu Sektion III zählt. Interessanterweise zweigt der Wasserweg bei den meisten Exemplaren²³ aus der blauen Umrandung des Zweiwegebuches ab, die schon Schack-Schackenburg als Nun gedeutet hat.²⁴

Durch die Abzweigung aus dem Nun erhält der blaue Weg zusätzlich zu der textlichen Aussage (282 a) die Charakterisierung als (Ur-)Gewässer. Die blaue Farbe (*ḥsbḏ*) des Wasserweges steht allgemein für Luftig-Himmlisches: Blau ist die Hautfarbe des Luftgottes Amun(-Re und Re-Harachte).²⁵

Den Beginn des Wasserweges markiert Spruch 1038 mit dem Namen eines hier als Wächter postierten Dämonen: "Der mit klagender Stimme²⁶ ist sein

21 Allerdings ergeben sich bei dieser Interpretation mehrere Probleme in der Zuordnung von textlichen und bildlichen Aussagen, auf die weiter unten eingegangen wird.

22 Leider gibt Lapp für diese Deutung (LÄ VI, 1431) keine Begründung ab. Wenn diese Interpretation überhaupt zutreffen sollte, müßte man vom himmlischen Nil ausgehen. Das würde für das Diesseits-Jenseitsverhältnis im Zweiwegebuch eine direkte Widerspiegelung bedeuten, die sonst nirgendwo zu beobachten ist. Mir leuchtet bei dieser Deutung auch der Nutzen, den der Verstorbene davon haben soll, nicht ein.

23 B 1 C, B 3 C, B 9 C, B 12 C, B 13 C, B 2 Bo, B 1 L, B 2 L, B 3 L, B 2 P, B 5 C, B 1 P.

24 Die blaue Umrandung umgibt das gesamte Zweiwegebuch und teilt die meisten Exemplare in zwei Hälften. Durch die Zugehörigkeit des Nun zur ungeordneten Welt werden die Landschaften des Zweiwegebuches an den Rand der geordneten Welt verwiesen bzw. im Jenseitsraum angesiedelt.

25 LÄ II, 123 und 125. Natürlich werden auch im alten Ägypten die Gewässer in blauer Farbe abgebildet. Vgl. K. Sethe: Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Berlin 1929, 101 (§215).

26 *ḥj-ḥrw*.

Wächter" (287 d).²⁷ Im weiteren Verlauf der Wege treten dann noch zahlreiche andere Dämonen in Erscheinung, die jeweils eine eigene Mischgestalt aufweisen (vgl. Abb. 11).

Eine Besonderheit der Landschaft des blauen Weges liegt in der Gestalt von *sieben* Gebilden, die entweder weiß oder gelb ausgemalt sind.

Weiß ist die Farbe des Festes, der Pracht und der Weihe, aber auch die Farbe der Reinheit, der (charakterlich-)reinen Menschen.²⁸

Gelb steht allgemein für die Ewigkeit. Gelb-golden sind das "Fleisch" der Unsterblichen, die Sonnen- und Mondscheibe²⁹ und Hathor.³⁰

Das erste dieser Gebilde wird in der anfänglichen Krümmung des Wasserweges nach Spruch 1038 abgebildet. In Spruch 1039 werden einige Namen von Dämonen genannt, die die Bewohner des Gebildes stellen.

Teile der Sprüche 1039-1071³¹ des Zweiwegebuches werden in Totenbuchspruch 144 wieder aufgenommen. In Tb 144 werden die sieben Gebilde aus Sektion III zu sieben Torgebäuden (*ḥrrjt*), die als Eingang zum Jenseits vom Verstorbenen systematisch zu durchlaufen sind.³²

Für Altenmüller stellt Tb 144 ein eigenes Jenseitsbuch dar, unter der Rubrik: "Die Zaubersprüche für die Stätten des Jenseits", mit der Bezeichnung: "Die Sprüche für die Torwege des Jenseits".³³ Auch hier liegen LF = Tb 147 und KF = Tb 144 vor, die Überlieferungsgeschichtlich auf Texte des Zweiwegebuches zurückgehen.³⁴

Es ist schwer, für die sieben Gebilde der Sektion III eine eindeutige Erklärung zu finden, sicherlich sind es Wohnstätten der Dämonen, dem Osiris zugeordnet, die - wie später im Totenbuch - vom Toten benannt und passiert werden müssen. In Spruch 1040 wird eine genaue Erklärung der Funktion des Verstorbenen in diesem Bezirk gegeben:

27 Die Sprüche 1038 und 1039 finden sich nicht in der KF.

28 LÄ II, 123.

29 Die Mondscheibe bzw. das Mondlicht wird gleichfalls als "weiß" beschrieben.

30 LÄ II, 125.

31 Vgl. Tab. bei Lesko, JAOS 91 (1971), 33-34.

32 In der Nachschrift zu Tb 137 A werden gleichfalls "sieben Tore des Osiris" apostrophiert. Hornung, *Totenbuch*, 269.

33 HdO 1.2. (1970), 78.

34 "Als Zaubersprüche für die Torwege des Jenseits wurden sie frühestens zu Beginn des Neuen Reiches zusammengestellt. Bis zum Ende des Neuen Reiches stehen LF und KF stets getrennt voneinander auf verschiedenen Papyri." Op. cit., 79.

289 a Ich bin einer, der in Rosetau und Pe (var. Horizont) geboren wurde,
b gegeben ist mir die Wirkungskraft von meinem Herrn Re-Harachte.
c Meine Würde ist in Pe,

290 a denn ich reinige Osiris.

b Ich habe Anerkennung in Rosetau gefunden beim Führen der Götter
auf ihre Hügel.

291 a Ich bin einer unter ihren Führern.

Spell 1040 wird in Totenbuchspruch 118 parallelisiert unter dem Titel
"Spruch, nach Rasetjau zu gelangen".³⁵

Der Tote wird vorgestellt als Angehöriger des Rosetau-Reiches, ausgezeichnet vor Re und Osiris, aber seine besondere Bedeutung liegt darin, die Götter (der Sonnenbarke?) auf ihre "Hügel" (var. zum "Horizont in dem Hofstaat um Osiris") zu geleiten. Vermutlich vermitteln die Hügel des Osiris die Fähigkeit der Regeneration, zu denen die Götter zusammen mit den Toten vorbei an den gefährlichen Wohnstätten³⁶ der Dämonen gelangen möchten.

Falls das Gebiet des Wasserweges eindeutig zum Bereich des Himmels gezählt werden kann, treffen hier zwei unterschiedliche Konzeptionen zusammen. Einerseits passiert Re in seiner Sonnenbarke tagsüber den Wasserweg im Himmel, andererseits bevölkert Osiris das jenseitige himmlische Reich mit seinen Dämonenwächtern. Der Verstorbene fungiert in beiden Bereichen, er partizipiert am täglichen Sonnenlauf und ist Einwohner des osirianischen Reiches, das er so gut kennt, um anderen Göttern als Führer zu dienen (291 a).

In Spruch 1041 werden die Dämonen des zweiten "Erdhügels" an der nächsten Biegung des Wasserweges aufgezählt. Die Dämonen werden im parallelisierten Spruch 1149 der KF als Ach-Wesen bezeichnet, die als Wächter der Wege ihren Dienst verrichten.³⁷ Außerdem wird bereits einer der Dämonen als Torwächter gekennzeichnet, so daß hier schon die spätere Umbildung von Tb 144 erkennbar wird.

35 "Ich bin einer, der in *Rasetjau* geboren wurde. Verklärtheit wurde mir gegeben von den Würdenträgern, als die Reinheit des OSIRIS. (Ich) werde alt in *Rasetjau*, wenn OSIRIS über die beiden Hügel des OSIRIS geführt wird. Ich bin der Eine, den sie über die Hügel des OSIRIS geführt haben." Hornung, *Totenbuch*, 227. Die beiden Hügel werden als "Stätten der Wiedergeburt" kommentiert. Op. cit., 488.

36 Diese Wohnstätten könnten Erdhügel, vielleicht Grabhügel sein, die im Totenbuch dann zu richtigen Torbezirken mit den bereits oben besprochenen Funktionen werden.

37 "In CT 1149 the waterway and mound have been stylized to look like a bark with a shrine." Lesko, *Book*, 45.

Mit einem 'Ach' wird der Tote in Spruch 1042 identifiziert. Gleichzeitig wird die Begleitung des Re am Tag und die des Thot in der Nacht deutlich.

CT VII 294 a - 295 b, Spell 1042

294 a Ich bin es, der seinen See aus Feuer umkreist (als) Herr des Lichtes.

b Ich bin es, der das Monatsfest feiert und das Halbmonatsfest ankündigt. [B 1 L]

c Ich mache den Umlauf, wobei das Horusauge bei mir ist.³⁸

295 a Thot überquert den Himmel in meiner Gegenwart,

b dabei passiere ich gut.

"Als Re am Tage und Thot in der Nacht (IV, 379 f) durchheilt der Verstorbene den Himmel (III, 193 a, VII 294, vgl. Pyr. 130 d)."³⁹

Die Sprüche 1043-1045 listen weitere Dämonennamen auf, lediglich in Spruch 1043 wird vor einem Seitenweg⁴⁰ gewarnt, den man nicht beschreiten soll.

Um den sechsten "Erdhügel" herum, an einer weiteren Biegung des Wasserlaufes, steht der Spruch 1046 geschrieben, in dem nähere Erläuterungen zu dessen Bewohnern gegeben werden:

CT VII 298 a - 299 a, Spell 1046

298 a Der, welcher Wirksamkeit gibt, ist der Herr der Umlauf-Opfer in ihr unter dem Gefolge des Osiris.

b Die Gefolgsleute, die darin sind, sind die *Achu*, die darin sitzen,

299 a nachdem sie ihren Schutz in Richtung auf ihre Herren gewählt haben.

Dieser Ort wird von einem "Herrn der Umlauf-Opfer" beherrscht, der - wie die übrigen Bewohner - zum Gefolge des Osiris zählt. Die Mitglieder des Gefolges sind *Achu*, "Verklärte", die den besonderen Schutz von Osiris genießen.

Möglicherweise rechnet Spruch 1046 schon zu der folgenden Spruchgruppe, 1047-1052, die das "Opfergefilde", hier Osiris unterstellt, zum Thema haben.

Das "Opfergefilde" (*sḥt-ḥtp*) hat in der Jenseitstopographie der Pyramidentexte eine überragende Bedeutung⁴¹, denn in ihm wird der morgendliche

38 Var. "..., wobei das Horusauge bei Thot in der Nacht ist." Mit dem Horusauge können sowohl die Sonne als auch der Mond gemeint sein!

39 B. Altenmüller: Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 238. Zur Interpretation des "See aus Feuer" in Verbindung mit Re, siehe unten.

40 Der Seitenweg führt in den Flammensee.

41 Vgl. 2.1., S.14f. und 3.2., S.81.

"Auferstehungsvorgang" der Sonne eingeleitet. Demgemäß ist es im Osten des Himmels lokalisiert und dem Sonnengott Re unterstellt.

Problematisch ist bereits in den Pyramidentexten die Abgrenzung von "Opfergefilde" und "Binsengefilde" (*sḥt-j3rw*). Beide sind in ihren Bedeutungen relativ synonym, das Binsengefilde erscheint wohl eher als ein Durchgangsort, das Opfergefilde als ein Aufenthaltsort.⁴² Nach Barta⁴³ bildet das Opfergefilde den nördlichen Abschnitt des Binsengefeldes im Osten des Himmels.⁴⁴ Auf die Reinigungsvorgänge des verstorbenen Königs zusammen mit dem Sonnengott im Binsengefilde erfolgt die Überweisung von Opfern und die Zuteilung von Äckern im Opfergefilde.

Das Opfergefilde besteht aus zahlreichen Feldern, die von Gewässern durchzogen sind. Diese dienen nicht nur der Bewässerung, sondern auch als Fahrstraßen. Von den Feldern erhalten Verstorbene und Götter Speiseopfer, die Gewässer sind zum Trinken geeignet.⁴⁵

Insgesamt gesehen, ist das Opfergefilde fest in den täglichen Sonnenzyklus eingebunden, es bildet sozusagen die letzte Station: durch die regenerative und lebenspendende Kraft der Opfer des Gefildes kann der Sonnengott und damit der Verstorbene auf dem "Urhügel" im Osten erscheinen. Dieses Aufflammen sichert in einem die Garantie des Fortbestandes der Welt im ganzen und jedes neuen Tages im einzelnen.⁴⁶

Bei den Sprüchen zum Opfergefilde in Sektion III des Zweigegebuches liegen die Verhältnisse dagegen anders:

CT VII 299 b - 301 e, Spell 1047-1048

299 b Das, was Anubis beklagt, ist des Tages Opfer an Stroh⁴⁷

c unter denen die *ḥnmt*-Gebäck⁴⁸ für Osiris bereiten.

d Ich bin dem Arm⁴⁹ des Thot zugehörig.

42 LÄ I, 1156.

43 W. Barta: Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. München 1981, 89ff.

44 In den Pyramidentexten wird immer das Binsengefilde, wenn beide genannt werden, an die erste Stelle gesetzt. Pyr. 130 a-b; 289 a-b; 749 c-d; 1164 d - 165 b; 1205 c-d.

45 Beim Binsengefilde werden im Gegensatz dazu häufiger Seen mit Inseln erwähnt, aber wie das Opfergefilde ist es auch als ein fruchtbares Landgebiet, das von Kanälen durchschnitten wird, zu sehen. Beiden Gefilden dürfte das Nildelta zugrunde liegen.

46 Barta, op. cit., 92.

47 Oder: "die Opfer am Tag des Stroh".

48 *Ḥnmt*-Gebäck läßt sich nicht übersetzen. Es muß sich jedoch um ein "wohlriechendes" (nach *ḥnm*, Faulkner, *Dictionary*, 192) Gebäck handeln.

49 Grieshammer (Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. Wiesbaden 1970, 77) übersetzt hier *c* mit "Schriftstück".

- 300 a Ich bin es, der das Gebäck für Osiris zubereitet, inmitten derer, die das Opfer bereiten.
 b Das, was Anubis beklagt, ist des Tages Opfer an Stroh.
 c Ich bin ein Reiner, der für Osiris im Verlauf des ganzen Tages kocht.
 d Mein Feld ist im Opfergefilde,
 e unter den Weisen,
 301 a unter denen, die das *hnm*-Gebäck für Osiris zubereiten.
 b Ich bin ein Schreiber des Feldes bei Thot.⁵⁰
 c Ich bin ein Diener des Osiris, unter denen, die Opfergaben zubereiten.
 d Das, was Anubis beklagt, ist (sind) die Opfer,
 e (sie) sind nicht aus meiner Hand weggenommen worden.

Hier wird das Opfergefilde von den Totengöttern Anubis und Osiris zusammen mit Thot beherrscht. Der Verstorbene reiht sich ein unter diejenigen, die die Opfergaben für Osiris zubereiten. Er beschreibt sich selbst als einen Diener, allerdings als einen Reinen, und als Schreiber für Thot, der gleichfalls im Opfergefilde verwaltende, zuteilende und abrechnende Funktion hat. Zudem zählt der Tote zu den Besitzenden im Opfergefilde, er hat eigene Felder, was schon eine überaus große Auszeichnung bedeutet.

Bildlich wird das Opfergefilde hier in der Sektion III nicht dargestellt, es liegt irgendwo an der großen letzten Biegung des Wasserweges. Allerdings gibt es in den Sargtexten eine weitere größere Bild-Text-Komposition, die das Opfergefilde separat wiedergibt.⁵¹

In den Sprüchen 464-468 wird äußerst differenziert die Topographie des Opferfeldes beschrieben. Es handelt sich um eine relativ große Landschaft, die aus Städten, Seen, Kanälen und fruchtbaren Ländereien besteht. Der Verstorbene möchte darin leben und alles das tun, was er als Lebender getan hat. Gleichzeitig genießt er die Gegenwart der Götter und die immerwährende Erneuerung. Denn das Opfergefilde enthält auch die "Geburtsstätte der Götter" bzw. die "Flammeninsel". Ständige Opfergaben garantieren "ewiges Leben". Die Vorstellungen des Opferfeldes sind, wie das Zweiwegbuch, von der Triade Re, Osiris und Thot bestimmt und geprägt, was weiter nicht verwundert, da alle bekannten Exemplare von El-Berscheh stammen und Sargbesitzern zuzuordnen sind, die ebenfalls das Zweiwegbuch besitzen.⁵²

50 Nach Lesko, *Book*, 52, bilden Spruch 1047 und 1048 im Grunde einen Spruch. Deshalb wird die etwas vage Aussage von 299 d der konkreten von 301 b entsprechen.

51 CT V 336-386, Spell 464-468 (die Pläne sind auf den Seiten 359-362 enthalten); bearbeitet von L.H. Lesko, "The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts", *JARCE* 9 (1971-1972), 89-101.

52 "All ten persons represented by the coffins having CT 464-468 had the *Book of Two Ways*, usually on the bottoms of their coffins." *JARCE* 9 (1971-1972), 89.

Die Nachschrift zu Spruch 467 in Rubrum enthält *in summa* die entscheidenden Inhalte eines Lebens im Opfergefilde, das zu Recht immer wieder als das "Paradies" der alten Ägypter bezeichnet wird:

Seeing the fields, the cities, and the districts, plowing and reaping, seeing Re, Osiris, and Thot every day, having power over the waters and the winds, doing everything that one wants like one who exists in the isle of flame. Life is in his nose so that he cannot perish. As for the one who is in the Field of Hetep, his plots of land and his offerings are in it forever and ever.⁵³

Die Bild-Komposition zu den Sprüchen 464-468 entspricht der Vignette zu Totenbuchspruch 110, die allerdings wesentlich besser ausgeführt ist.⁵⁴ Wie in den Sargtexten gibt es als Schema ein viereckiges, von Kanälen durchzogenes Gebiet, zumeist versehen mit einer dominierenden Darstellung der zur Versorgung der Toten dienenden Sonnenbarke. Im Totenbuch wird, wie Hornung feststellt, seit dem Grab des Senenmut dieses Schema "durch landwirtschaftliche Szenen erweitert, die den Toten beim Pflügen und Ernten zeigen - die untergeordneten Arbeiten wie Bewässern und Düngen werden von seinen *Uschebti* (Spruch 6) ausgeführt."⁵⁵

Allein diese kurze Beschreibung läßt den großen Unterschied erkennen, der zwischen dem Opfergefilde des Zweiwegebuches und dem Opfergefilde von CT V 336-386, Spell 464-468 herrscht⁵⁶, obwohl beide von denselben Sargbesitzern stammen.⁵⁷ Das Opfergefilde der Sektion III scheint eine ganz

53 Op. cit., 96. Zu den genannten drei Göttern tritt in Spruch 465 noch der solare Horus.

54 Textlich gesehen, bilden die Sprüche 464-468 der Sargtexte die Grundlage von Totenbuchspruch 110; es existiert in diesem Fall also eine direkte Überlieferungsverbindung.

55 Hornung, *Totenbuch*, 483.

56 Kees kannte wahrscheinlich das Opfergefilde von Spruch 464-468 noch nicht, sonst hätte er sich nicht so ohne weiteres über die "Armseligkeit" des Opfergefeldes des Zweiwegebuches im Gegensatz zu dem der Pyramidentexte geäußert. Kees, *Totenglauben*, 294.

57 Auf einem Teil der Berscheh-Särge befindet sich noch eine weitere Bild-Text-Komposition der Sargtexte: das Binsengefilde (CT V 181-210, Spell 404-405); bearbeitet von D. Müller, "An Early Egyptian Guide to the Hereafter", JEA 58 (1972), 99-125. Das Binsengefilde ist nach einem Schema strukturiert, das gleichfalls im Zweiwegebuch realisiert wird: Das Gebiet wird durchgängig von einem blauen Wasserstreifen umrandet und einmal durch diesen in der Mitte geteilt. Der Sargbesitzer von B 3 L weist übrigens alle drei Bild-Text-Kompositionen gleichzeitig auf: das Zweiwegebuch, das Opfer- und das Binsengefilde. Den Entstehungsort für die Komposition des Opfergefeldes vermutet - wie ich es auch für das Zweiwegebuch tue - Müller in der Tempelbibliothek des Thottempels in

andere Funktion zu besitzen als das von CT V, das in der bekannten Tradition steht, die von den Pyramidentexten bis zu dem Totenbuch und den Unterweltbüchern reicht. Beim Opfergefilde der Sektion III ist besonders auffällig, daß es von Osiris beherrscht wird, wie dies eindeutig aus dem folgenden Spruch 1049 hervorgeht, und daß der Tote eine eher dienende Funktion innehat.

CT VII 301 f - 302 c, Spell 1049 [B 1 C]

301 f Opfergefilde.

- g Ein(e) Diener(in) ist darin für Osiris,
- h der im Opfergefilde seines Herrn ist,
- i der Opfergaben darin ißt mit Osiris jeden Tag.

302 c Opfer.

Aber es geht nicht nur um tägliche Mahlzeiten zusammen mit Osiris, sondern, wie im anderen Opfergefilde, um das "ewige Leben", das hier Osiris ermöglicht.

CT VII 302 d-f, Spell 1050

302 d Spruch um Gott zu werden (zweimal) für Osiris.

- e Man stirbt nicht, wenn man Osiris nach dem Tod sieht.
- f Der Türwächter des Tores ist einer, der mit Gewalt herbeibringt.

Das Opfergefilde erscheint als ein abgegrenztes Areal, das durch Tore zu betreten ist. Inhaltlich unterscheidet es sich doch nicht so von dem Opfergefilde CT V, Spell 464-468, wie es zunächst den Anschein hat. Das wird in Spruch 1051 eindeutig klar, in dem erneut und verstärkt die göttliche Gegenwart und unsterbliches Leben garantiert werden. Damit wird dieses Opfergefilde gleichfalls zu einem durchaus erstrebenswerten Jenseitsziel.

Hermopolis: "Contemporary tradition declared the Coffin Texts and related literature to be the work of Thot, the city god of Hermopolis; and the temple library of this city is certainly a likely place of origin for Sp. 404 and 405." JEA 58 (1972), 124. In einer weiteren Schlußfolgerung würdigt er die herausragende Bedeutung von Hermopolis in der Ersten Zwischenzeit: "During the crucial period Hermopolis played a predominant role in the religious life of Egypt. Coffins from its necropolis at el-Bersheh have yielded a considerable number of similar compendia, among them the closely related Sp. 395, the Book of Two Ways, the Book of the Hetep Field, and others. As an important centre of theological thinking, its traditions are doubtless representative of their age." Ibid.

- 303 a *Spruch, um mit den Opfergaben unter den Göttern, die im Gefolge des Osiris sind, jeden Tag zu sein.* [B 1 C]
b Sie essen Brot unter den ewig Lebenden.
c Seine Länder werden dort sein.
d *Nicht werden sie sterben in Ewigkeit.*
- 304 a Er wird zusammen mit Thot sein, [B 3 C]
b und er wird nicht von irgendeinem Zerstörer vertrieben werden.

Spruch 1052 enthält lediglich eine Auflistung der Namen von Plätzen, die wohl noch zum Opfergefilde gehören. Gleichzeitig bildet Spruch 1052 praktisch das Ende der Sektion III, da Spruch 1053 in den Wasserweg und Spruch 1054 in den Flammensee eingeschrieben sind.

In den übrigen Sargtexten wird das Binsengefilde, das weiterhin im Osten lokalisiert wird, eng mit dem Opfergefilde verbunden.⁵⁸ Der Verstorbene landet auf seiner Jenseitsreise im Binsengefilde und öffnet die Wassergräben des Opfergefildes: "Ich durchwandere den Himmel, ich durchteile Nut. Meine Halle ist im Binsengefilde. Mein Reichtum ist im Opfergefilde."⁵⁹

Allerdings gibt es eine Bestrebung, die Vorgänge des Binsen- und Opfergefildes an den westlichen Himmel zu verlegen, besonders in den Texten, die am Ende der Ersten Zwischenzeit zu datieren sind: So wird ein Titel, "Spruch für das Eindringen in den Westen", durch "Spruch für das Herabsteigen zum Binsengefilde" ersetzt.⁶⁰ Diese Bevorzugung des Westens (als Totenland) gilt allgemein für die Sargtextsprüche, die mit Osiris verbunden sind.⁶¹

Neben der späteren Tradierung des Opfer- und Binsengefildes im Totenbuchspruch 110⁶², wo es als ein Sektor des Jenseits in Verbindung mit Re bleibt und wieder im Osten⁶³ angesiedelt wird, gibt es eine weitere Überlieferung in den Unterweltsbüchern Amduat und Pfortenbuch.

Im Amduat wird das Gebiet der zweiten Nachtstunde durch den Wernes, ein wasserreiches Gefilde, mit einer Ausdehnung von 309 mal 120 Meilen

58 CT VII 192, Spell 983; vgl. CT IV 26 d-g und CT V 151 e-f.

59 CT III 55, Spell 173. Zit. nach Kees, *Totenglauben*, 194.

60 CT III 329, Spell 243. Zit. nach Kees, op. cit., 195.

61 In Umkehrung zu den Pyramidentexten (Pyr. 2175) wird geradezu vor dem Osten gewarnt und der Westen als der richtige Jenseitsweg hervorgehoben. CT II 150, Spell 129.

62 Vgl. S. Hummel, "Vignette zum ägyptischen Totenbuch, Kap. 110", *Orientalia Suecana* 31-32 (1982-1983), 43-45.

63 Wie zum Binsengefilde der Pyramidentexte gehört zu dem des Totenbuches "das mittlere Tor des Ostens, aus dem Re zum Himmel aufsteigt."

gebildet. In dieser Landschaft befinden sich Bäume und fruchtbare Äcker, die die Unabhängigkeit des Verstorbenen von irdischen Opfern garantieren. Parzellen werden von den Äckern abgemessen und den seligen Toten zugewiesen. Die Landverteilung wird somit zum Hauptthema der Zweiten Stunde.⁶⁴

Die Versorgung der Toten, eine der Grundvoraussetzungen zu einem seligen Dasein im Jenseits, wird im Pfortenbuch in der Fünften Stunde, 24. Szene, gewährleistet. Götter mit Meßstricken grenzen für Gottheiten und Verstorbene gleichermaßen Äcker ab: "Euer Bedarf gehört euch, Götter, eure Anteile gehören euch, Selige (*3hw*)! Seht, Re schafft eure Äcker, er weist euch den Grundbesitz zu, in dem ihr seid."⁶⁵

Das Opfer- bzw. Binsengefilde in den Unterweltbüchern gleicht dem des Zweiwegebuches wieder mehr, es liegt auch an dem Unterweltsstrom, integriert in die gesamte Konzeption der Sonnenbahn durch die 12 Nachtstunden. Aber dadurch kommt es wiederum zu einem entscheidenden Unterschied zum Opfergefilde des Zweiwegebuches, Re ist es, der die Äcker zuteilt und die Versorgung sichert, bevor der Sonnengott in seiner Barke wieder weiterzieht.

Mit dem Opfergefilde ist das Ende von Sektion III erreicht, Spruch 1053 steht in den Wasserweg eingeschrieben.

CT VII 305 d-e, g-h, Spell 1053

- 305 d Dieses ist ihr Weg nach unten. [B 1 C]
e Du sollst auf ihm nicht passieren.
g Ich bin das Auge des Horus, [B 2 Bo]
h wirkungsvoll in der Nacht, welches Feuer mit seiner Schönheit macht.

Nach Müller⁶⁶ ist die Warnung von 305 e auf den unteren schwarzen Weg zu beziehen, so daß dieser hier nicht eine Fortsetzung des oberen Weges, sondern eine zu meidende Alternative darstellt. Allerdings gelingt nicht eindeutig die Zuordnung der Textstelle zu dem bezeichneten Weg, so daß diese

64 Hornung, *Amduat* II, 61. Um zum Wernes zu gelangen, muß ein Tor namens "Allesverschlinger" passiert werden.

65 Hornung, *Buch von den Pforten des Jenseits* II, 125. Ein paar Verszeilen weiter wird das Gebiet ausdrücklich als "Binsengefilde" bezeichnet. In den Himmelsbüchern findet sich gleichfalls das Binsengefilde, so z.B. im "Buch vom Tage" (vgl. 2.5.3.). Zur weiteren Überlieferung des Opfer- und Binsengefeldes siehe s.v. "Earu-Gefilde", LÄ I, 1156-1160.

66 BiOr 20 (1963), 248-249.

Deutung ungesichert bleibt.⁶⁷ Aus dem gesamten Kontext heraus bezieht die Aussage sich wohl eher auf die zuvor genannten Dämonen, deren Weg in die endgültige Vernichtung führt.

Im anderen Teil des Spruches identifiziert sich der Verstorbene mit dem Mond, der die Finsternis erhellt (vgl. 294 c). Diese Aussage verweist die Sektion III eher in den Bereich des Nachthimmels. Im Nachsatz von 1053 wird das Ziel des Spruches klar: "Spruch, um die Hockenden⁶⁸, die Wächter der Tore, zu erreichen" (306 c).⁶⁹ Und damit wird die anfangs gegebene Deutung der Dämonen als Torwächter nochmals bestätigt.

Das Gebiet des Wasserweges trennt ein langer roter Längsstreifen, als "Flammensee" bezeichnet, von dem des Landweges. In diesem Flammensee ist Spruch 1054, der als letzter Spruch von Sektion III hier behandelt wird, eingetragen.

67 Müller geht von der nicht haltbaren Übersetzung aus, daß ein "Weg der Flammen" empfohlen, ein "Weg der Messer mit lauter Stimme", der "darunter" ist, zu vermeiden sei (vgl. Lesko, *Book*, 57ff.; Faulkner: *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. III.* Warminster 1978, 138). Weiterhin will er beobachtet haben, daß bei den fünf Exemplaren (B 1 C, B 1 L, B 2 L, B 3 L und B 2 P), in denen dieser Spruch erscheint, der schwarze Weg nicht wie sonst im Flammensee beginnt, sondern beim oberen Tor des Eingangbezirkes von Sektion III. Die Dämonen an den oberen Toren sollen nun als Flammen wachen, die des unteren Weges Messer führen. Das kann aus den angegebenen Exemplaren nicht belegt werden. Daß jedoch der schwarze Weg dem ersten Tor entspringt, kann außerdem eher als ein Argument für seine Bedeutung als für seine Gefährlichkeit gelten.

68 B 2 Bo, sonst "die Ältesten".

69 In einer kleinen Studie "Anmerkungen zu der Verteilung der Dämonennamen aus Tb 144/147 im 'Zweiwegebuch'" hat W. Waitkus (GM 62, 1983, 79-83) herausgefunden, daß die drei Dämonen, nämlich Pförtner, Wächter und Anmelder, die zu einem Tor(gebäude) in Tb 144 (147) gehören, sich folgendermaßen verteilen: die Pförtner finden sich ausnahmslos in Sektion VIII, die Namen der Wächter (in Spruch 1041 und 1044) liegen in Sektion III vor und die der Anmelder verteilen sich über die Sektion III und IV. Es erscheint hier eine gemeinsame Quelle vorzuliegen, wobei das Totenbuch diese exakter wiedergibt.

306 d Der Flammensee, Aatiu(-Messer)⁷⁰ ist sein Name.

e Es gibt keinen Menschen, der in die Flamme eindringen kann,

f von der er umgeben ist.

g "Er erbt den Weg", bedeutet das. Der Spruch⁷¹ für den wahren See.

Altenmüller⁷² hat nachgewiesen, daß für den Messersee die Lesung *mr/š nh3(wj)*⁷³ gilt und in späteren Varianten das Ideogramm Messer durch das der Flamme ersetzt wird, weil Messer und Flamme ähnlich vernichtende Wirkung zeigen. "Da nun 'Messersee' und 'Flammensee' im alten Sinne 'Seen der Vernichtung' sind, dürfte der Ägypter in der wechselnden Schreibung mit den Ideogrammen von Messer und Flamme beim Namen des gleichen Sees keinen inneren Widerspruch finden. Beide Schreibungen könnten Varianten sein, die der bildlich durch Ideogramme determinierten Funktion des Sees auch metaphorisch entsprechen. Das Flammenzeichen würde dabei nur dem Zeichen des Messers als Waffe der Vernichtung entsprechen."⁷⁴

Die Varianten stammen aus dem Spruch 153 des Totenbuches des Neuen Reiches und der Spätzeit: "Siehe, ich komme zu dir. Ich sitze im Boot des Re und fahre über den Messersee zum nördlichen Himmel" (Neues Reich).⁷⁵

Die Variante der 21. Dyn. lautet: "... Ich fahre über den Flammensee zum nördlichen Himmel."⁷⁶

Die entsprechende Parallelstelle in den Sargtexten des Mittleren Reiches zum Totenbuchspruch 153 enthält eine weitere Schreibweise: "Siehe, N.

70 *ḥ3tyw* ist nicht zu übersetzen. "Messer" erscheint bei den meisten Schreibvarianten als Determinativ (T 30 nach Gardiner, *Grammar*). Faulkner übersetzt: "The lake of fire of the knifewielders" (*Coffin Texts* III, 138).

71 Oder "der Name".

72 H. Altenmüller, "'Messersee', 'gewundener Wasserlauf' und 'Flammensee'. Eine Untersuchung zur Gleichsetzung und Lesung der drei Bereiche." ZÄS 92 (1966), 86-95. Leider sind die Belegstellen des "Flammensees" (CT VII 306 d und 508 e) im Zweigegebuch von Altenmüller nicht berücksichtigt worden.

73 "Messersee" bzw. "Zweimessersee", weil das Toponym oft mit dem Ideogramm von zwei Messern geschrieben wird. "Eine Dualform vom Messer *nh3* hätte für den Ägypter in der Seebezeichnung *mr nh3.wj* seinen Sinn. Denn sie würde als Intensivform verstanden, die in mythischen Namen die Vollständigkeit einer Eigenschaft oder Sache umschreibt." ZÄS 92 (1966), 93.

74 Ibid.

75 E. Naville: Das ägyptischen Todtenbuch der XVIII. - XX. Dyn. Berlin 1886, Kap. 153 A, 27; Naville: The funeral Papyrus of Iouiya. London 1908, Taf. 15. Zit. nach Altenmüller, op. cit., 88.

76 Naville: Les papyrus funéraires de la 21e dynastie, I, Paris 1912, Taf. 27, 12; II, Paris 1914, Taf. 50, 24. Zit. nach Altenmüller, ibid.

kommt und sitzt im (Boot) des Re. Er fährt über den Š *nh3* zum nördlichen Himmel."⁷⁷

Der "Messersee" und der mit ihm identische "Flammensee", beide stets ideographisch geschrieben, des Neuen Reiches und der Spätzeit sind mit dem "gewundenen Wasserlauf" (*mr/š nh3*) bzw. "See des Vernichtens" (*mr/š (n)h3/hm*) des Alten und Mittleren Reiches (Pyr., CT) gleichzusetzen, wobei letztere die phonetische Schreibweise wiedergeben.

Beim Flammensee sind vier Bedeutungsbereiche⁷⁸ zu unterscheiden, die im folgenden ausführlich behandelt werden sollen, um die besondere Stellung des Flammensees im Zweigegebuch verständlich zu machen:

1) kosmische Region:

ein himmlisches Gewässer, das einen kritischen Ort in der Tagesfahrt der Sonnenbarke bildet.

2) mythische Region:

das Urgewässer in Hermopolis, in dem sich der Sonnengott zum "ersten Mal" (*sp tpj*) auf der "Flammeninsel"⁷⁹ gezeigt hat.

3) irdische Region im Kultbezirk:

der heilige See im Tempelbezirk von Hermopolis (mit 2 identisch); Nekropole von Hermopolis; fallweise das ganze Totenreich (der Westen).

4) jenseitige Region:

Wiedergeburtstätte des Sonnengottes und des Verstorbenen (mit 1 und 2 identisch); Straf-, Richt- und Vernichtungsstätte für die "Verdammten".

Zu 1) Bei der Überfahrt der Sonnenbarke über den Tageshimmel drohen dem Sonnengott zahlreiche Gefahren. Im "gewundenen Wasserlauf" lauern ein Flußpferd⁸⁰ und die Schlange Apophis⁸¹, am "Messersee" ⁷⁷ Esel⁸² und rebellische Schlangen⁸³ (*sbj, njk*) und am "Flammensee"⁸⁴ der (Schlangen-)Feind *Njk*. Der Sonnengott mitsamt seinen Helfern richtet

77 CT VI 25 t - 26 a. Zit. nach Altenmüller, *ibid.*

78 Erweiterte Fassung nach Assmann: *Liturgische Lieder an den Sonnengott*. Berlin 1969, 271f.

79 Der Sachverhalt wird dadurch erheblich kompliziert, daß die Bedeutungsgehalte von "Messersee"/"Flammensee" gleichfalls auf die "Flammeninsel" zutreffen. Vgl. Assmann, *op. cit.*, 272 und siehe weiter unten. Zur "Flammeninsel" vgl. die Studie H. Kees, "Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch", ZÄS 78 (1942), 41-53. An mehreren Stellen liest Kees "Feuerinsel" statt "Flammensee", z.B. *op. cit.*, 42, vgl. ZÄS 92 (1966), 89.

80 CT I 259 b.

81 CT VI 16 d.

82 Pap Berlin 3027, vs. 6.5 (Hieratische Papyri aus dem kgl. Museen zu Berlin, hg. v.d. Generalverwaltung, 5 Bde. 1901-1911).

83 Naville, *Todtenbuch*, Kap. 15 A III, 10.

84 Kairo 25206,4.

unter den Feinden ein Gemetzel an, daraufhin kommen "Messersee" und "Flammensee" zur Ruhe. So heißt es in einer Sonnenhymne, die in Totenbuchspruch 15 aufgenommen worden ist: "Du [Re] durchziehst den Himmel, dein Herz ist weit, der Messersee ist zur Ruhe gekommen, der Rebell ist gefallen, seine Arme sind gebunden, das Messer hat seine Wirbel durchschnitten."⁸⁵

Neben den bedrohlichen Schlangenfeinden muß eine "Sandbank" im "Messersee" passiert werden, die gleichfalls die permanente Bedrohung eines Sonnenstillstandes⁸⁶ herbeiführen kann: "Du hast die Sandbank passiert, du segelst in günstigem Wind, der Zweimessersee ist friedlich unter dir."⁸⁷ Die Sandbank wird gleichfalls dem Apophis zugeordnet und erscheint als Hindernis auch im Unterweltbuch Amduat in der Zwölften Stunde⁸⁸, kurz bevor der Sonnengott erneut am Himmel erscheint.

Der "gewundene Wasserlauf", der "Messersee" und der "Flammensee" liegen im Osten des Himmels.⁸⁹ In den Pyramiden- und Sargtexten⁹⁰ wird immer wieder die Barkenfahrt des Sonnengottes auf dem "gewundenen Wasserlauf" geschildert, die zur täglichen "Wiedergeburt" führt. Barta rechnet den Necha-Kanal (seine Übersetzung des "gewundenen Wasserlaufes") zum Binsengefilde; das Gewässer soll das Gefilde in nordsüdlicher Richtung⁹¹ durchziehen und in das Opfergefilde münden, das sich hier an das Binsengefilde anschließt (siehe oben).

Zu 2) Die Geburt des Sonnengottes und damit die Welterschöpfung erfolgt auf dem Urhügel im "Messer-" bzw. "Flammensee" in Hermopolis. Das "erste Mal" (*sp tpj*) des solaren Erscheinens bildet einen festen Bestandteil der hermopolitanischen Kosmogonie. So heißt es in einer spätzeitlichen Inschrift⁹², die auf eine Vorlage der 18. Dynastie⁹³ zurückgeht: "Deine

85 Belegstellen und Übersetzung bei Assmann, *Liturgische Lieder*, 263-267. Varianten: "der Messersee ist überflutet mit Freude über dich", "der Flammensee ist überflutet mit Opfern" und "dein Herz ist weit in der Feuerinsel", *ibid.*

86 In einem Text (Magical Statue Base, Socle Behague, f 22ff., ed. Klasen, 31-32, 96) wird sogar der Sonnenstillstand mit seinen Konsequenzen geschildert: "die Barke ist stehen geblieben, sie kann nicht mehr fahren, die Sonne ist an ihrer Stelle von gestern (...), die Nahrung ist zurückgehalten, die Tempel sind geschlossen (...), *Nbd* geht umher, die Zeiten sind nicht geschieden (...). Die Quellen sind verstopft, das Gras ist verdorrt, Nahrung ist von den Menschen genommen." Zit. nach Assmann, *op. cit.*, 296. Vgl. S. Schott, "Altägyptische Vorstellungen vom Weltende", *AnalBibl.* 12 (1959), 319-330.

87 Davies, *Temple of Hibis in el Chargeh Oasis*, *PMMA* 17 (1953), III, Taf. 33, 13-14. Zit. nach Assmann, *op. cit.*, 295.

88 Hornung, *Amduat* II, 186.

89 ZÄS 92 (1966), 89.

90 Pyr. 340 d, 1345 c, 1541 a, 2172 c; CT I 270 g.

91 Barta, *Pyramidentexte*, 89.

92 *Temple of Hibis* III, Taf. 33.25.

Stätte war seit dem Anfang auf dem Hügel von Hermopolis (*Wnw*), als du im Messersee an Land kamst."⁹⁴

Der Urhügel von Hermopolis, mit der "Flammeninsel"⁹⁵ identisch, liegt als Stätte der Geburt bzw. des Anfangs, der Wiedergeburt bzw. des Übergangs im Osten des Himmels⁹⁶, gleichzeitig symbolisiert er nicht nur den Erscheinungsort, sondern auch den Thronszitz des ältesten Gottes⁹⁷. Die damit einhergehende Herrschaftsergreifung setzt nach altägyptischer Auffassung die Niederwerfung von Feinden voraus und bildet den Akt der Konstituierung der Maat, der Weltordnung.

Petosiris⁹⁸, der von sich behauptet, den Thot-Tempel von Hermopolis wiederaufgebaut zu haben, schildert es folgendermaßen: "Ich schuf einen heiligen Bezirk rings um den Großen Teich, um zu verhindern, daß das gewöhnliche Volk ihn betrete, denn es ist der Ort, wo Re geboren wurde beim Ersten Mal, als die Erde noch mit dem Nun verschlungen war; denn es ist der Geburtsort aller Götter, die anfangen zu sein im Anfang, denn an diesem Ort ist jedes Wesen entstanden, denn die Hälfte des Eies⁹⁹ wurde an dieser Stelle begraben und dort befanden sich auch alle Wesen, die aus dem Ei hervorkamen."¹⁰⁰

Zu 3) Der "heilige Bezirk" von Hermopolis, den Roeder¹⁰¹ "Urzeit-Bezirk" nennt, ist von einer langen Umfassungsmauer¹⁰² mit einer Länge von 450 und einer Breite von 570 m umgeben gewesen. In diesem Bezirk gab es Parkanlagen mit Teichen, Bäumen und Pflanzen um den großen Thot-Tempel herum. In der Nähe davon lagen die Kapelle des Re, ein "Haus des Vogelnetzes", vielleicht identisch mit dem "Haus der Achtheit", sowie ein

93 Pap. Berlin 3056.

94 ZÄS 92 (1966), 89.

95 A. de Buck: De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvcl. Leiden 1922, 35-42.

96 LÄ II, 258.

97 ZÄS 78 (1942), 43 und 46f.

98 Petosiris hat als Hoherpriester und kgl. Verwalter von Hermopolis sich sein Grab um 300 v.u. Ztr. bei Tuna errichten lassen. Aus den Grabinschriften geht hervor, daß er den Thot-Tempel sowie die Umfassungsmauer, die Kapellen für Hathor und den Re-Tempel renoviert hat. LÄ II, 1141.

99 Mit diesem Ei ist natürlich das kosmische Ur-Ei gemeint, aus dem Re als "Großer Schnatterer" hervorgeht und damit Licht und Ton schafft. Vgl. Totenbuchspruch 59, kommentiert von Hermsen, Lebensbaumsymbolik, 116f.

100 G. Lefebvre: Le tombeau de Petosiris. Bd. I-III. Kairo 1923-1924; I 140 (Nr. 81 und 61-62), zit. nach Sauneron/Yoyotte, "Ägyptische Schöpfungsmythen", Die Schöpfungsmythen, hrsg. von M. Eliade. Darmstadt 1980, 81f.

101 Roeder, "Die Kosmogonie von Hermopolis", in: Egyptian Religion 1.1 (1933), 11ff.

102 Der Verlauf der Mauer ist erst von Ramses III. an gesichert. LÄ II, 1142.

Tempel der Urgöttinnen, im Südwesten zusätzlich ein Amuntempel neben weiteren kleineren Gebäudekomplexen.¹⁰³

In dem Park befanden sich insgesamt drei heilige Stätten, die eine örtliche Einheit bildeten: in dem "Messersee" erhob sich die "Flammeninsel", und auf ihm der "Urhügel". Roeder nimmt einen See im heiligen Bezirk an, "in dem eine wahrscheinlich ummauerte Insel angelegt war, und auf ihr war als Kultgegenstand ein Hügel aufgeführt worden."¹⁰⁴

Dieser See muß groß genug gewesen sein, um in dramatischen Festspielen eine Barke mit dem Götterbild des Sonnengottes aufzunehmen. Das wird durch zwei Inschriften aus der Spätzeit bestätigt: "Ihr seht Thot am Fest des Thot, und ihr seht Re am Neujahr, wenn er in Hesret erscheint, diesem Ort, an dem er geboren ist."¹⁰⁵ Im Grab des Petosiris steht als Wunsch seiner Töchter: "Mögest du den Re an Neujahr sehen, wenn er sich dem Land nähert bei Hesret, wenn er über den 'Flammensee' fährt, dem Ort, an dem er geboren ist."¹⁰⁶

In einem weiteren Schritt wird, bedingt durch den mit "Messersee" und "Flammensee" verbundenen Gedanken des Übergangs, die Nekropole, die Schnittstelle von Diesseits und Jenseits bzw. der diesseitige Bereich des Totenreiches, von Hermopolis als "Messersee"¹⁰⁷ und als "Flammeninsel"¹⁰⁸ bezeichnet, darüber hinaus kann der "Messersee" das gesamte Totenreich¹⁰⁹ meinen und die "Flammeninsel" fallweise sogar auch das Diesseits bzw. Ägypten¹¹⁰ selbst.

Daß die Totenstadt, das "Diesseits" im Westen, ein Synonym von "Messersee" und "Flammeninsel" bildet, erklärt Kees mit dem Vordringen des Osirisglaubens seit dem Ende des Alten Reiches und zwar im besonderen durch "die Analogie zwischen dem Leiden des zerstückelten Osirisleibes, das seine Sage beschreibt, der Beschädigung der leuchtenden Augen des Himmels Gottes, Sonne und Mond, und dem allmorgendlich als Sinnbild der urzeitlichen Weltordnung wiederholten

103 Ibid.

104 Roeder: Hermopolis 1929-1039. Hildesheim 1959, 36.

105 Inschrift von dem Hohenpriester *Dd-Dḥwtj-irw.f-ḥnh* II. im Grab seines Bruders Petosiris. Lefèbvre, *Petosiris*, I (1924), 193=2, 89: inscr. 126, 4-5, zit. nach Roeder, *Hermopolis*, 196.

106 Lefèbvre, *Petosiris* II (1924), 63= inscr. 82, 95-97, zit. nach ZÄS 92 (1966), 89.

107 BM Stelae VIII, 48, Tf. 39, 16. Naville, *Todtenbuch*, 169, 25.

108 "Im Geographischen Papyrus Tanis wird der Name der Nekropole von Hermopolis mit F(lammeninsel) angegeben." LÄ II, 258. Kees, ZÄS 78 (1942), 52f.

109 ZÄS 64 (1929), 31-32.

110 Assmann, *Liturgische Lieder*, 242. Dort auch die Darstellung der Bedeutungsgleichheit von "Messersee" und "Flammeninsel", 271f.; Hornung, *Todtenbuch*, 429.

Kampfes des Sonnengottes gegen die Mächte der Unterwelt und Finsternis."¹¹¹

Durch diese Übertragung rückt der Westen anstelle des Ostens in den Mittelpunkt, gerade seit den Sargtexten gibt es eine Gleichsetzung von Westen und "Flammeninsel": "Du [der Westen] hast ihn in deine Arme gegeben, seit er ein Versehener? (*cpr*) ist in der Feuerinsel,"¹¹² parallel wird vom Toten gesagt: "er ist heute aus dem Lebensland (*m t3 cnh*) gekommen."¹¹³ So wird der "schöne Westen" als Stellvertreter des gesamten Totenreiches zur Stätte der Geburt, wo aus dem Tod heraus neues Leben entsteht.

Zu 4) Die Bezeichnung "Flammeninsel" erscheint erstmalig in den Sargtexten im allgemeinen (CT IV 314 a) und im Zweibegebuch im besonderen (CT VII 306 d und 508 e). Neben den bisher ausgeführten Bedeutungsinhalten wird das Element des Kampfes, des Richtens und Strafens sowie des Vernichtens zunächst eindeutig in den Vordergrund gestellt. Schon bei Weltschöpfung und Sonnenaufgang bleibt der Kampf gegen die Mächte der Finsternis und des Chaos nicht aus, im Jenseits kommt es zusätzlich zu einem Kampf gegen die "Verdammten", die natürlich bereits außerhalb von Maat stehen und deshalb insofern schon das Nichtsein personifizieren.

Deshalb halten die Flammen die Unberechtigten fern (CT VII 306 e-f), so auch der Flammensee in der Fünften Stunde des Amduat: "Gewässer (*ntw*), welche die Götter in der Imhet¹¹⁴ betrauern. Nicht fährt die Barke an ihnen vorüber, nicht bemächtigen sich die Unterweltlichen ihres Wassers, das in dieser Nekropole (*hrjt-ntr*) ist, da ihr Wasser für die, die in ihr (der Nekropole) sind, Feuer ist."¹¹⁵

In einem weiteren Schritt wird dann z.B. in Totenbuchspruch 71 der Flammensee zur Richtstätte¹¹⁶: "O jene sieben Ratgeber, welche die Waage tragen in jener Nacht, in welcher das *Udjat*-Auge geprüft wird, die Köpfe abschlagen und Hälse abtrennen, die Herzen ergreifen und aus der Brust reißen, die ein Blutbad anrichten im Feuersee - ich kenne euch, und ich kenne eure Namen!"¹¹⁷

Allerdings besitzt der "Flammensee" noch eine ganz andere Seite, wie bereits das solare Rot in Sektion I (vgl. 3.3.1). So werden die vier Paviane, die den in der Vignette zum Totenbuchspruch 126 abgebildeten

111 ZÄS 78 (1942), 49.

112 CT I 141 (Spell 36), zit. nach op. cit., 52.

113 CT I 137, zit. ibid.

114 Das Totenreich.

115 Hornung, *Amduat* II, 107.

116 Noch mehr Textstellen gibt es für die Flammeninsel als Richtstätte. Vgl. Grieshammer, *Jenseitsgericht*, 101ff.; Kees, "Feuerinsel", ZÄS 78 (1942), 48ff.

117 Hornung, *Totenbuch*, 150.

"Flammensee" bewachen, folgendermaßen vom Verstorbenen angerufen: "Laßt mich das Totenreich öffnen, daß ich in *Rasetjau* eintrete und die geheimnisvollen Tore des Westens durchschreite. Dann soll mir ein Kuchen gegeben werden, ein Krug (Bier) und ein Laib (Brot), wie diesen Verklärten, die ein- und ausgehen in *Rasetjau*."¹¹⁸

Der Flammensee dient gerade im osirianischen Rosetau der Versorgung der "verklärten" Toten, im Pfortenbuch werden Osiris und die "Seligen" durch sein kühles Wasser erfrischt und mit Gerste versorgt.¹¹⁹ Die Ambivalenz von Feuerstrafe für die "Verurteilten" des Jenseitsgerichtes und Erfrischung für die "Verklärten" findet sich auch in Totenbuchspruch 149 (dreizehnter Abschnitt).

Die Darstellung des "Flammensees" fällt im Pfortenbuch (10. und 41. Szene) oval oder kreisrund aus und im Amduat (5. Stunde) sowie im Totenbuch (Spruch 126) rechteckig, obwohl er nach den Sargtexten über eine "Windung" (CT IV 313 d) verfügt. "Darstellungen des *Höhlenbuches* (im 5. Abschnitt) und des *Buches von der Erde* (Teil D, 1. und 14. Szene) ersetzen den Feuersee und die Feuergruben durch Kessel, in denen die Verdammten mit ihren *Bau* und ihren Schatten 'gekocht' werden. Wie so viele andere ägyptische 'Höllen'-Motive, lebt dieses Kesselmotiv über die ptolemäisch-römische Zeit bis in das christliche-abendländische Mittelalter weiter."¹²⁰

Neben Re und Osiris gibt es eine weitere Gottheit, die gerade im mythisch-funerären Bereich in vielfachen Beziehungen zum Flammensee steht, nämlich Thot, der "Herr von Hermopolis". "Auch der Mondgott, dessen wichtigste Inkarnation Thot von Hermopolis geworden war, hatte ein Schicksal, das dem Herrschaftsbeginn des Sonnengottes Re in zweifacher Hinsicht entsprach: Als Gestirn stieg er ebenso zur Dat hinab wie die Sonne, daneben erschienen die Mondphasen als Symbole desselben Kreislaufes und derselben Bedrohung durch feindliche Mächte (Verdunkelung und Beschädigung)."¹²¹

Zusätzlich gibt es die Verbindung zum Schicksal des Osiris und zum Jenseitsgericht in der "Flammeninsel". Thot gilt als der Schlichter des Streites zwischen Horus und Seth sowie als Heiler des beschädigten Horusauges, durch das Osiris wieder zum Leben erweckt wird. Er beseitigt die Feinde des Osiris und bringt ihm Freude und Maat.¹²² Dadurch, daß Thot das

118 Op. cit., 246.

119 Dritte Stunde, 10. Szene. Farbige Darstellung bei Hornung, *Tal der Könige*. Zürich 1983, 160; Text: Hornung, *Buch von den Pforten* II, 81 sowie Sechste Stunde, 41. Szene, op. cit., 172.

120 Hornung, *Unterweltsbücher*, 44.

121 ZÄS 78 (1942), 47.

122 Grieshammer, *Jenseitsgericht*, 78.

Recht wieder errichtet hat, ist er auch zu der Rechtfertigung des Verstorbenen im Jenseits befähigt.

Hat nun aber der Verstorbene mit Hilfe von Thot das Jenseitsgericht unter Vorsitz von Osiris bewältigt, kann er von sich (in Totenbuchspruch 22) behaupten: "Ich bin gekommen, nachdem ich dem Wunsch meines Herzens gefolgt bin in der Flammeninsel, und ich lösche die Flamme, wenn sie hervorgeht."¹²³

Im "Flammensee", der unbestreitbar das Zentrum bildet, liegt der Schlüssel zum Verständnis der Kartensektion des Zweiwegebuches. Auf allen Darstellungen entspringt der blaue Wasserweg im Nun (des äußeren Randes) und mündet in den "Flammensee".¹²⁴ Das setzt ziemlich genau die Aussage von Spruch 1035 bildlich um, daß die beiden Wege von Rosetau an der Grenze des Himmels liegen. Die Grenze des Himmels bildet nämlich die Grenze von Sein und Nichtsein, verkörpert durch den Nun. Dieser wird nun durch einen blauen Wasserweg, der selbst schon so etwas wie einen "gewundenen Wasserlauf" darstellt mit dem "Flammensee" verbunden. Der "Flammensee" des Zweiwegebuches, mit dem Ideogramm "Messer" geschrieben im Namen "Aatiu", ist identisch mit dem "Messersee" von Hermopolis. Der "Messersee" steht in Verbindung mit dem Urgewässer und bildet den Entstehungsort der Welt. Im Flammensee des Zweiwegebuches erfolgt die Regeneration des Sonnengottes und des Verstorbenen, hier wird die tägliche "Wiedergeburt" gefeiert. Wenn es ein Ziel im Zweiwegbuch gibt, muß es der "Flammensee" sein (306 g).

Zwar halten seine Flammen die Unbefugten fern, doch wie aus den bereits angeführten Textstellen hervorgeht, versorgt und erfrischt der "Flammensee" die "Verklärten", wie es ja gerade für das osirianische Reich von Rosetau gilt. Unmittelbar daneben befindet sich - wie zur Unterstützung gedacht - das Opfergefilde des Osiris.

Alle drei Gottheiten, die wirklich wichtig für das Zweiwegbuch sind, nämlich Re, Osiris und Thot, stehen in einer Verbindung zum "Flammensee". Für Re ist es die Geburts und Erneuerungsstätte, für Osiris die Lebensstätte, an welcher er den Tod überwindet, für Thot die Stätte der Heilung des Mondauges (305 g-h) und die Errichtung des Rechtes im Diesseits wie im Jenseits.

Zugleich bildet der "Flammensee" als Nekropole von Hermopolis die Schnittstelle von Diesseits und Jenseits, aus der der Tote hervorgeht und

¹²³ Hornung, *Totenbuch*, 85.

¹²⁴ Eine Ausnahme liegt vielleicht in B 3 C vor, obwohl es sich durch eine ungenaue zeichnerische Umsetzung erklären ließe; auf jeden Fall ist es unmöglich, wie es Lesko, JAOS 91 (1971), 37, tut, darauf die Theorie aufzubauen, daß beide Wege zusammentreffen, um den Sonnenlauf durch Himmel und Unterwelt zu ermöglichen.

immerwährende Erneuerung zu einem "ewigen Leben" finden will, deshalb ist es auch "der wahre See".

Die seligen Toten finden im "Flammensee" die Gegenwart ihres "Schöpfergottes" und haben Anteil am Schicksal des Osiris, sie sind gestorben und verjüngt wiederaufgelebt, und sie "leben von dem, wovon Osiris (oder Re) lebt."¹²⁵

¹²⁵ Hornung, *Unterweltsbücher*, 41.

3.3.4. Sektion IV

Formaler Aufbau: Die Sektion IV der LF stellt die linke Hälfte der Kartensektion dar. Das lange Rechteck wird von einem schwarzen Zickzack-Weg durchzogen, zur Mitte hin von dem roten Streifen des "Flammensees", zur anderen Seite - manchmal zusätzlich getrennt durch den blauen Nun-Streifen - von den Sektionen VIII und IX begrenzt.

Die Sektion IV der KF bildet die rechte Hälfte der Kartensektion. Im Gegensatz zur LF wirkt der schwarze Weg geometrischer. Das Rechteck der Sektion IV wird zur Mitte hin vom "Flammensee", zum Rand hin vom "Nun" abgeschlossen. Wie in der LF entspringt und mündet die Straße meistens im roten Mittelstreifen des "Flammensees".

Wie schon erwähnt, beginnt bei den 5 Exemplaren der LF, bei B 1 C, B 1 L, B 2 L, B 3 L und B 2 P, der schwarze Weg im Torbezirk, der noch zu Sektion III gerechnet wird. Ansonsten nimmt er im "Flammensee" seinen Anfang, was als Untermauerung der eben besprochenen Interpretation des "Flammensees" dienen kann.

Zur LF zählen die Sprüche 1055 - 1069, zur KF die parallelisierten Sprüche 1167 - 1179.

CT VII 307 a - 308 d, Spell 1055

307 a Ein Spruch, um an ihm vorüberzuziehen: was darunter ist, ist der See.
b Laß mich in Frieden passieren
c Mache einen Weg für mich,
d so daß ich die heilige Barke segle.

308 a Sein Schutz ist mein Schutz.
b Das, was gegen mich geschehen wird, geschieht gleichermaßen gegen ihn,
c seit du gehandelt hast (seit du alles gegen mich getan hast, B 1 C).
d Ich bin einer, der den Angreifern widersteht. [B 1 L]

Wie schon Sektion III ist auch Sektion IV von zahlreichen Dämonen bevölkert. Wiederum sind Spruchteile von 1056 bis 1069 im Totenbuchspruch 144¹ aufgenommen worden, somit ist die Kartensektion des Zweiwegebuches im Totenbuch zu einem systematischen Führer durch die Unterwelts-

1 Spell 1056 = Tb 144, Vers 21; Spell 1057 = Tb 144, Vers 27; Spell 1060 = Tb 144, Vers 64-72; Spell 1061 = Tb 144, Vers 51-55; Spell 1062 = Tb 144, Vers 24; Spell 1069 = Tb 144, Vers 21. Spell 1067 wird in Tb 136, Spell 1065 in Tb 130 teilweise parallelisiert.

tore mit ihren Wächtern geworden.² Also dominiert - passend zum Wegesystem - ebenso in Sektion IV das "Vorüberziehen" an dämonischen Wächtern, die noch kein Torgebäude bewachen, wie im Totenbuch. Das "Unterwegssein", hier erneut auf die Fahrt der Sonnenbarke bezogen, bestimmt die Ausrichtung.

Dementsprechend muß gleich an der ersten Krümmung des schwarzen Weges ein Dämon (in Spruch 1055) überwunden werden.

Die Gesamtdeutung der Sektion IV hängt im wesentlichen von der Interpretation des Sees in 307 a ab. Nach Müller ist mit diesem See der "Flammensee" gemeint, an dem entlang der Weg zu denken ist: "Nun geht aus den Beischriften hervor, dass dieser Weg zu dem See gehört, der in Wirklichkeit keinesfalls ein Rechteck bildet (diese Form dürfte er vielmehr der Hieroglyphe für 'See' verdanken), sondern sich in vielen von Dämonen bewachten Windungen hinzieht, denen der Weg folgt. Auf dieser Strecke wird das Sonnenschiff vielleicht gezogen."³

Der Tote in seiner vertrauten Position als Mitglied der Barkenbesatzung kann einerseits mit der Barke auf dem Landweg gezogen, andererseits, vielleicht näherliegend, vom Landweg her getreidelt werden⁴, also auf dem "Flammensee" segeln, der traditionell als "gewundener Wasserlauf" das Fahrwasser der Sonnenbarke bildet.

Abschnitt 308 a-c bezieht sich auf Re⁵, unter dessen Schutz der Verstorbene stehen möchte bzw. mit dem sich in einem weiteren Schritt der Tote identifiziert. Hier in Sektion IV steht erneut der Sonnengott Re mit seiner Barkenfahrt im Vordergrund.

Der Name des Wächterdämons von Spruch 1056 entspricht dem Anmel- der des Vierten Tores in Totenbuchspruch 144: "Der mit großem Gesicht, der den Gierigen abwehrt".⁶

Wie Spruch 1057 bestehen etliche Sprüche der Sektion IV lediglich aus der Auflistung verschiedener Dämonennamen.

2 Siehe 3.3.3., S.142

3 BiOr 20 (1963), 249. Ich schließe mich aufgrund meiner eigenen Interpretation des "Flammensees" dieser Deutung Müllers an, die viel plausibler als die von Lesko erscheint. Lesko (The Ancient Egyptian Book of Two Ways. Berkeley 1972, 75) geht davon aus, daß ein See, nicht der "Flammensee", die Zwischenräume des Landweges ausfüllt und somit das Bild einer Überschwemmung gegeben wird, aus der sich schwarze Wege auf Erddeichen erheben. Daher rührt wohl Lapps Annahme, der in beiden Bereichen des Wasser- und Landweges die Nilzustände (Hoch- und Niedrigwasser) dargestellt sieht (vgl. 3.2.v).

4 Das vermutet auch schon Lesko, *Book*, 75, in Parallelen zur 4. und 5. Stunde des Amduat, die immer wieder zum Vergleich der Kartensektion des Zweigegebuches herangezogen werden.

5 "Sein Schutz" heißt nach B 2 L "Re's Schutz".

6 Hornung: Das Totenbuch der Ägypter. Zürich 1979, 27.

CT VII 310 a-b, Spell 1058

310 a Ich bin einer, der den Widerstand der Angreifer vertreibt, die zum Rauben ausziehen.

b Ich besitze das Ei, (und) seine [des Re] Würde ist hier, wenn er am frühen Morgen aufgeht.

Spruch 1058 stellt einen weiteren Re-Spruch dar, in dem geschildert wird, wie der Tote im Bug der Sonnenbarke versucht, die bedrohlichen Mächte abzuwehren, damit nichts die freie Fahrt behindert.⁷

Die Aussagen von 310 b erweitern die Beziehungen des Verstorbenen zum Sonnengott Re; die Erklärung dazu liefert Totenbuchspruch 59:

Spruch, um Luft zu atmen und über Wasser zu verfügen im Totenreich.

O jene Sykomore der NUT, gib mir doch von dem Wasser und der Luft, die in dir sind! Ich bin es, der jenen Sitz umfängt, der in Hermopolis ist; ich habe jenes Ei des Großen Schnatterers gehütet. Wenn es fest ist, bin (auch) ich fest, wenn es lebt, lebe (auch) ich, wenn es Luft atmet, atme (auch) ich Luft.⁸

In den Totenbuchsprüchen 54, 56 und 59 wird eine direkte Verbindung zu dem Ur-Ei auf dem "Urhügel" (Sitz) in Hermopolis hergestellt.⁹ Aus diesem Ei schlüpfte der junge Sonnengott und erschuf als schnatternder Vogel, der sich zum Himmel erhob, Licht und Ton.

Der Verstorbene verfügt hier über die ursprünglichen Kräfte, die die Welt ermöglicht haben, und zwar - durch die Verknüpfung mit dem täglichen Sonnenaufgang - Tag für Tag. Damit soll die fortwährende Regeneration gesichert werden.

Nach einem weiteren Dämon an der nächsten Biegung des schwarzen Weges (Spruch 1059) wird wieder deutlich auf die Fahrt in der Sonnenbarke Bezug genommen.

CT VII 313 d - 317 a, Spell 1060

313 d Ich bin heute vom 'Aufrichten des Horizontes' gekommen,

314 a damit ich Re an den Toren des Himmels ankündigen kann

b und die Götter sich freuen, mich zu treffen.

c Der Wohlgeruch eines Gottes ist an mir.

⁷ Die Gefährdung des Sonnenlaufes ist im Zweiwegebuch schon des öfteren thematisiert worden, so daß hier nicht weiter darauf eingegangen zu werden braucht.

⁸ Hornung, *Totenbuch*, 129f.; vgl. auch Totenbuchsprüche 54 und 56.

⁹ Vgl. die Ausführungen zum "Flammensee" in der vorigen Sektion, oben S.153ff.

- 315 a Die Schädlinge haben mich nicht angegriffen,
 b die Torwächter haben mich nicht ausgeschlossen.
 c Ich bin ein Geheimer (geheim an Gesicht¹⁰) im Innern des
 Schreines (des Tempels)
- 316 a auf dem Heiligtum
 b (nachdem Hathor rein geworden ist)¹¹
 c dessen, der gebunden ist. Dieses ist die Kapelle, die ich erreicht habe
- 317 a in dem Land der Gräber.

In der parallelisierten Stelle des Spruches 1060 in Totenbuchspruch 144 heißt es: "Osiris NN ist wie Horus aus der Erhabenheit des himmlischen Horizontes gekommen, Osiris NN hat RE angekündigt an den Toren des Horizontes."¹²

Im Sargtextspruch scheint der Verstorbene mit Schu und nicht mit Horus verbunden worden zu sein: Schu, der durch die Trennung von Geb (Erde) und Nut (Himmel), den Horizont errichtet hat, symbolisiert die Ursprungskräfte der Welt. Wie in Spruch 1058 versucht der Tote auch hier immer wieder, sich den "Zauber des Anfangs" zu sichern.

Weiterhin kündigt er, beliebt bei den Göttern, die Epiphanie des Sonnengottes an; ja sogar der Wohlgeruch, ein Merkmal des göttlichen Wesens, ist schon auf ihn übergegangen.

Der zweite Teil des Spruches ist schwer zu deuten. "Der, der im Innern seiner Kapelle ist", (*m hnw k3r.f*) gilt als Bezeichnung von Re¹³, mit dem sich der Tote identifiziert. Der "Gebundene" meint möglicherweise den wie eine Mumie gewickelten Gottesleib des Osiris. Vielleicht liegt hier eine weitere Anspielung auf das Mysterium der "Vereinigung" von Re und Osiris von nur daß jetzt der Verstorbene daran einen Anteil hat. Das läßt sich aber nicht eindeutig entscheiden. Jedenfalls vollzieht sich ein geheimnisvoller, verborgener Vorgang in einer Kapelle im "Land der Gräber"¹⁴, die der Verstorbene hier erreicht.

10 Die Formel bleibt kryptisch, möglicherweise eine Anspielung auf den "verborgenen Gott", Osiris; CT IV 51 c.

11 Fehlt bei den meisten Särgen, nur vorhanden auf B 1 C, B 1 L und B 2 L.

12 Hornung, *Totenbuch*, 279.

13 B. Altenmüller: Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 268. Vgl. CT III 58 g, 129 a, 318 h, VI 72 b, 79 e, 82 d; VII 253 a, 468 f.

14 Eine Bestätigung der Auffassung von Morenz, wonach das Totenreich im Grunde aus der Summe der Gräber besteht.

CT VII 318 a - d, Spell 1061

- 318 a Der Schutz von Horus, dem Ältesten von Re, ist mein Schutz.
b Ich bin der, der nach dessen Herzen handelt.
c Mein Fuß wird nicht ergriffen und
d ich wurde nicht an den Toren des Himmels zurückgetrieben.

In diesem Spruch stellt sich der Verstorbene unter den Schutz von Hor-Semsu, dem "ältesten Horus", der als Erscheinungsform des Himmelsgottes Horus in die Göttergeneration vor der Neunheit, also vor die Zeit des Osiris, gehört. Der "älteste Horus" als Himmelsgott (VII 439 f, 438 a) herrscht über die Himmlischen (VII 445 b) und die Gestirne (VII 491 h), dazu zählen sowohl die Sonne als Tagesgestirn als auch die Sterne des Nachthimmels. Deshalb unterstehen dem Verstorbenen als Hor-Semsu Licht und Finsternis (IV 29 e).¹⁵

In der Komplementarität des "ältesten Horus" als Herrscher über den Tages- und Nachthimmel kann man eine Entsprechung zum "vereinigten" Re-Osiris sehen. In beiden Fällen werden zwei entgegengesetzte Sphären zu einem Ganzen zusammengefügt, damit werden gleichzeitig die Grenzen von Leben und Tod aufgehoben. Der Verstorbene wünscht sich gleich Hor-Semsu, am Tag Re und in der Nacht Osiris zu sein.

In 318 c-d wird wiederum auf die dämonischen Wächter angespielt, und die Tore, durch die hindurch der Tote gehen muß, werden als "Tore des Himmels" bezeichnet. Mit der Anrufung des "ältesten Horus" zusammen mit den himmlischen Toren scheint diese Sektion einen Bereich des (Nacht-) Himmels darzustellen.

In Spruch 1062 wird ein weiterer Wächter genannt.

CT VII 321 a- 322 b, Spell 1063

- 321 a Da ich den Horizont des Re geerbt habe,
b bin ich also der Herr des Alls.
c Ich bin der, der das nachahmt, was ihm gesagt worden ist.
d Ich bin der Erbe des Horizonts.
322 a Ein Weg ist für Re bereitet, damit er rastet.
b Oh, "Räuberin"¹⁶, ich kenne deinen Namen.

Im Spruch 1063 setzt sich der Tote dem Sonnengott gleich. Er ist sein Erbe, sein Vollstrecker und zugleich selbst der "Herr des Alls". Wie der Sonnengott Re will der Verstorbene als "Erbe des Horizonts" auf der Son-

¹⁵ Altenmüller, *Synkretismus*, 141.

¹⁶ ^cwnt; die Varianten haben jw^ct "Erbe".

nenlaufbahn kreisen und mit ihm in einer täglichen Regeneration den Sonnenaufgang aus der Finsternis des Jenseits heraus feiern. Interessanterweise sind die Krümmungen des Weges um Spruch 1062¹⁷ und 1063 herum so gestaltet, daß man an eine stilisierte Barkendarstellung denken kann. Zumindest verzweigt sich der schwarze Weg so, daß er mehrmals an den Rand stößt, der dem "Flammensee" gegenüberliegt.

Spruch 1063 erinnert insgesamt stark an die zentralen Vorstellungen der Pyramidentexte. Wie schon ähnlich beim Opfergefilde, das die Redaktion als zentralen Ort der Jenseitstopographie der Pyramidentexte eher beiläufig in Sektion III integriert hat, wird auch die Identifikation mit der bedeutenden Gestalt des Sonnengottes, dem im Vordergrund stehenden Gott der Pyramidentexte, gleichsam nebenbei hier in Sektion IV erwähnt.

Die entscheidenden Vorstellungen der Pyramidentexte werden im Zweiwegebuch in die Gesamtkonzeption eingebunden und dadurch zwangsläufig relativiert. Im Zweiwegebuch kommen dagegen die Methoden der "Listenwissenschaft" zur Anwendung: durch die systematische Ordnung und Strukturierung sollen die drohenden Gefahren des Jenseits gebannt werden. Im Unterschied zum verstorbenen Pharaon in den Pyramidentexten hat der Tote - natürlich zeitlich bedingt - im Zweiwegebuch eine viel schwächere Position, deshalb ändern sich zwangsläufig die Mittel zur Weiterexistenz.

Spruch 1064 zählt einen weiteren Dämonenwächter auf.

CT VII 324 a - 326 c, Spell 1065

324 a Öffne, Himmel; öffne, Erde.

b Öffne, östlicher Horizont; öffne, westlicher Horizont.

c Öffne, Schrein von Oberägypten; öffne, Schrein von Unterägypten.

d Öffnet, Türflügel.

325 a Öffnet, östliche Tore für Re,

b damit er aus dem Horizont hervorgehen kann.

c Öffnet für ihn, Doppeltüren der Nachtbarke;

d öffnet für ihn, die Türen der Morgenbarke,

e damit er den Gott Schu rieche,

326 a damit er Tefnut erschaffe,

17 In Spruch 1062, parallelisiert durch Spruch 1170, 1173 und 1174, wird ein See erwähnt, den der Tote hier erreicht, an dem er nicht sterben soll. Man kann nun einerseits annehmen, daß die besonderen Verzweigungen hier einen für den Toten wichtigen See umschließen oder daß aber andererseits erneut der "Flammensee" gemeint ist. Wichtig ist wohl eher eine andere Aussage des Spruches, die dem Titel des Totenbuches gleichkommt, nämlich: "Spruch, um am Tag herauszugehen." Das zielt auf den bekannten Jenseitswunsch, am Tagesleben weiterhin teilzunehmen.

- b damit diejenigen, die sich im Gefolge befinden, ihn begleiten und
- c damit sie mir folgen wie Re jeden Tag.

Spell 1065, als zentraler Spruch hier vollständig übersetzt, wird als einziger der Sektion von der ersten Strophe von Totenbuchspruch 130 parallelisiert; die übrigen Teile des Totenbuchspruches entsprechen dem Spruch 1099 (Sektion VII). Durchgehendes Thema von Tb 130 ist die freie Beweglichkeit des Toten und die Mitfahrt in der Sonnenbarke.

Im Sonnenhymnus¹⁸ des Spruches 1065 wird die Epiphanie des Sonnengottes Re geradezu gefeiert: Himmel und Erde öffnen sich zu seiner strahlenden Erscheinung. Der in diesen Hymnen geschilderte Sonnenlauf dient in erster Linie durch Licht und Bewegung zur Belebung und fürsorgenden Erhaltung der Welt, die sich hier ausdrücklich auf Diesseits und Jenseits bzw. Tag und Nacht erstreckt. Der Tote selbst gehört zu dem Gefolge des Re und befiehlt es geradezu, dabei will er vor allem seine immerwährende Beweglichkeit sichern: "Den Ba am Leben zu erhalten bis in Ewigkeit."¹⁹

Spruch 1066 nennt den nächsten Wächter. Der Verstorbene in einer dienenden Funktion beim Sonnengott wird in Spruch 1067 dargestellt.

In Spruch 1068, dem letzten wichtigen Spruch der Sektion IV, wird die Re-Tradition fortgeführt:

CT VII 329 a - 331 b, Spell 1068

329 a Heil dir, Re!

- b Mögest du meinetwegen das Gesicht²⁰ von Osiris zufrieden stellen²¹,
- c so daß diejenigen, die sich in der Unterwelt (*jmḥt*)²² befinden, dich preisen,

330 a daß diejenigen, die sich in der Duat (*dw3t*)²³ befinden, dich glorifizieren.

- b Mögen sie dir Lob geben,

18 Vgl. J. Assmann: Ägyptische Hymnen und Gebete. Zürich 1975.

19 Ein Teil des Spruchtitels von Tb 130. Hornung, *Totenbuch*, 250.

20 Fehlt in B 3 C.

21 Diese kryptische Formulierung läßt sich möglicherweise so interpretieren, daß die Verfasser mit dem "Gesicht" aussprechen wollen, daß wenn Osiris das Wirken Res wahrnimmt (zu Gesicht bekommt), er zufrieden mit "mir" wird. Das "Gesicht von Osiris" wäre somit als Versuch zu verstehen, den Vorgang der Vermittlung in den Spruch einzubeziehen.

22 Im Amduat wird *jmḥt* lediglich zu Bezeichnung des unterweltlichen Gebietes der 4. und 5. Stunde des "Sokarlandes" benutzt. Hornung, *Amduat* II, 82.

23 Duat meint zunächst den dunklen, sternensäten Nachthimmel, dann aber allgemein das Totenreich als ein Reich des Dunkels, das auch unter der Erde zu finden ist. RÄRG, 148.

- c wenn du in Frieden kommst.
- d Mögest du den Großen Opfergaben, den Kleinen Überfluß geben.
- 331 a Mögest du mir Opfergaben geben,
- b damit ich wie Re die Seligkeit²⁴ erlange jeden Tag.

Hier werden die Aussagen des Spruches 1065 ergänzt: ausführlich wird die "Totenfürsorge des Sonnengottes" (Assmann) in Verbindung mit der Sonnenfahrt geschildert, die ab der 18. Dynastie zum eigentlichen Thema der Unterweltbücher wird. Der ganze Jenseitsraum ist angesprochen, wird doch eigens zwischen dem mehr oberweltlichen (*dw3t*) und dem mehr unterweltlichen (*jmht*) Aspekt des Jenseits unterschieden.²⁵

In der Sektion III werden die Versorgung und die Garantie der fortwährenden Existenz des Verstorbenen hauptsächlich durch Osiris, besonders in seiner Eigenschaft als "Herr des Opfergefildes", ermöglicht; in der Sektion IV übernimmt diese Aufgabe eindeutig der Sonnengott Re. Die Versorgung des Toten bildet in der Kartensektion des Zweiwegebuches den zentralen Gesichtspunkt, auch wenn gerade das Passieren der zahlreichen Tore mit ihren dämonischen Wächtern auf den zwei Wegen, das im letzten Spruch, 1069, der Sektion IV noch einmal aufgenommen wird, im Vordergrund zu stehen scheint. Der Himmel soll, nach der Abwehr des ewigen Sonnenfeindes Apophis, geöffnet werden, damit der Verstorbene zusammen mit der Sonnenbarke den Weg fortsetzen kann.

Hier, am Ende der Sektion, mündet der Landweg - "schwarz" ist kennzeichnende Farbe des Weges in Sektion IV - in den "Flammensee". Schwarz bedeutet im Zweiwegebuch, wie schon in Sektion II herausgestellt, die Finsternis und die Dunkelheit, besonders die der abgründigen Tiefe, aber auch die fruchtbare Erde, besonders den Nilschlamm. Diese Charakterisierung weist auf einen finsternen Landweg, der entweder im Dunkel des Nachthimmels oder unter der Erde verläuft.

Damit ist die Verbindung zu dem eingangs von Sektion III erwähnten Torbezirk gegeben, der aus drei verschiedenen Toren besteht. In der aspektivischen Darstellungsform bedeutet ein räumliches Nebeneinander in einer bestimmten Reihenfolge ein zeitliches Nacheinander. So wird der Tote zunächst den Bereich der zwei Wege durch die erste "Flammentür"²⁶ zu betreten haben, um darauf mit einem weiteren "Tor der Flamme" (287 a) und einem Tor der Finsternis (287 b) konfrontiert zu werden.

24 *Jm3h* ließe sich auch als "Versorgung" oder "Ausstattung" übersetzen, davon hängt die "Seligkeit" sowieso ab.

25 Lesko möchte in den beiden Begriffen die Entsprechungen zu den Bereichen der zwei Wege sehen, so soll *jmht* dem Wasserweg am Himmel (Osiris) und *dw3t* dem Landweg in der Nacht (Re) entsprechen. Lesko, *Book*, 61.

26 Die Symbolik der "Flammentür" ist schon in Sektion II besprochen worden, siehe S.119f.

Naheliegend scheint folgende Zuordnung zu sein: das rote Flammentor eröffnet den Zugang zum blauen, also eher himmlischen Weg, das schwarze Tor den zum dunklen Landweg. Weil beide Tore nacheinander zu passieren sind, müssen gleichfalls die zwei Wege, einer nach dem anderen, besritten werden. Möglicherweise sind aber auch die zwei Tore im Sinne der Torsymbolik der Sektion II zu verstehen: "Ein Tor feurig an der Front, mit geheimer [also: dunkler] Rückseite" (471 i). Die zwei Tore wären damit als eines aufzufassen, das den Zutritt zu den beiden Wegen ermöglicht. Die abwehrenden Flammen an der Vorderseite ließen nur den gerechtfertigten Toten passieren, die Rückseite öffnet sich zum dunklen, verborgenen Jenseitsraum. Wie so oft erlaubt auch an dieser Stelle das Zweivegebuch keine eindeutige Entscheidung.

Die Frage nach der Lokalisation der zwei Wege ist bislang offengeblieben. Nach den Texten des Zweivegebuches selbst sind es die Wasser- und Landwege zur Rosetau, als Wege des Osiris befinden sie sich an der Grenze des Himmels (Spruch 1035). In dieser Aussage verbirgt sich nun der Schlüssel zum Verständnis der zwei Wege: primär steht, wie in den Pyramidentexten, der Tages- und Nachthimmel²⁷ als Jenseitsraum im Vordergrund. Gleichzeitig wird der Himmelsraum durch die Verbindung mit Rosetau, damit ist ja zunächst die unterweltliche Nekropole gemeint, und dem Herrscher des Totenreiches, Osiris, "unterweltlich".²⁸ Dabei wird die ursprüngliche Jenseitskonzeption nicht aufgegeben, sondern lediglich zeitgemäß erweitert. Ist doch die Lokalisierung der zwei Wege ohnehin nicht die entscheidende Frage, sondern die Bedeutung der Gesamtkonzeption.

Bevor jetzt im einzelnen argumentiert wird, sollen noch weitere Grundzüge skizziert werden. Das Zweivegesystem ist ein gelungenes Ausgleichsprodukt der Vorstellungen um den Sonnengott Re und den Totenherrscher Osiris. Beide Gottheiten erhalten im Zweivegebuch ihre ihnen gemäße Stellung, was die angedeutete "Vereinigung" beider Götter, die als Thema der Unterweltbücher des Neuen Reiches zentral wird, überhaupt erst ermöglicht.

Osiris gewann seit Ende des Alten Reiches eine immer größere Bedeutung, dem wurde im Zweivegebuch Rechnung getragen. Osiris steht im gleichen Verhältnis zu Re wie der Westen zum Osten. Die Gegensätze ergänzen sich nach dem traditionellen Denkmuster Altägyptens, in dem ein Ganzes aus zwei Teilen bestehen muß, "darauf beruht das Wesen der Existenz; demgegenüber wird die Präexistenz durch das noch ungeteilte Eine gekennzeichnet."²⁹

27 Der Nachthimmel hat zum Teil auch den erweiterten Bedeutungsgehalt des Gegenhimmels.

28 Vgl. die Darstellung des Jenseitsraumes in der Sektion I, S.114f.

29 LÄ I, 1148. Vgl. E. Otto, "Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte", AnOr 17 (1938), 10-35.

Beide Wege stehen zudem in Beziehung zum "Flammensee", der das ganze Kartensystem zentriert. Auch der "Flammensee" hat zunächst seine "Heimat" im himmlischen, östlichen Jenseits der Pyramidentexte und verlagert sich unter dem zunehmenden Einfluß der Osiris-Verehrung nach Westen. Der "Flammensee" garantiert das, wozu die beiden Wege sowie Osiris und Re eigentlich da sind, nämlich die Versorgung des Toten, um dessen ständige Weiterexistenz zu sichern. Im weiteren finden sich dann, damit verbunden, die bekannten Jenseitshoffnungen der altägyptischen Menschen: die Mitfahrt in der Sonnenbarke, die uneingeschränkte Beweglichkeit, die Existenz im "Lichtland" im Gegensatz zur Finsternis des Totenreiches, die unmittelbare Gegenwart der Gottheiten und andauernde Regeneration.

Die zwei Wege im einzelnen:

1) Der Wasserweg:

Die Himmelsvorstellung, sowohl Tages- als auch Nachthimmel, wird in Spruch 1042 deutlich, der zugleich den Sonnenlauf thematisiert. Die weiteren Sprüche beziehen sich in erster Linie auf das Opfergefilde, dessen Herr Osiris und nicht Re ist. Thot in seiner Mondgestalt wird in die Himmelsvorstellung und das Opfergefilde integriert. Der Nachthimmel wird noch einmal in Spruch 1053 angesprochen.

2) Der Landweg:

Im Vordergrund steht eindeutig die Fahrt des Sonnengottes Re in der Sonnenbarke. Immer wieder wird auf den Sonnenaufgang angespielt, der an den Toren des Himmels stattfindet. In Spruch 1060 wird das Gebiet als "Land der Gräber" charakterisiert. Als Ziel erscheinen auch in Spruch 1061 die Himmelstore. Als "Erbe des Himmels" bezeichnet sich der Verstorbene in Spruch 1063. Im "Öffnungshymnus" des Spruches 1065 stehen dem Toten alle Weltbereiche offen. In Spruch 1068 wird der ober- und unterweltliche Jenseitsraum angesprochen.

In der Sektion des blauen Wasserweges kann man also tatsächlich eher den Bereich des Nachthimmels, zusätzlich aber auch den des Tageshimmels, erkennen. Am Ende des Weges, möglicherweise im Osten, liegt das Opfergefilde des Osiris, dort wo der Wasserweg in den "Flammensee" mündet. Der Gedanke der Versorgung des seligen Toten findet seine Erfüllung im "Flammensee".

In der Sektion des schwarzen Landweges dominiert das Bestreben, in die Helligkeit des Sonnengottes zu gelangen. Die Finsternis des "Landes der Gräber", vielleicht im Gegen- oder Nachthimmel, oder doch eher schon als Unterwelt in der Erde an der Grenze zum Himmel hin, wird durch die Epiphanie des Sonnengottes überwunden. Der schwarze Weg endet, wie sein Gegenpart, im "Flammensee", wo nicht nur der tägliche Sonnenaufgang stattfindet, sondern die ganze Existenz ihren Ursprung hat. Hier "vollendet" gleichfalls am Ende des Weges, möglicherweise im Osten, der "Flammensee" den Landweg.

Die Kartensektion als Einheit betrachtet ist viel eher mit der Landschaft aus der Vignette zu Totenbuchspruch 110 zu vergleichen, wie es schon Bonacker und Grapow getan haben, als mit einer Darstellung des gesamten Sonnenlaufes, also eine Konzeption der auf- und untergehenden Sonne, wie es Lesko annimmt.

Weil seit Lesko immer wieder die Darstellung des ganzen Sonnenlaufes an das Zweiwegesystem herangetragen worden und dieser Topos in den Bild-Text-Kompositionen der Jenseitsbücher von fundamentaler Bedeutung ist, muß dieser Sachverhalt genauer diskutiert werden.

Die Darstellungen der auf- und untergehenden Sonne haben in der Ägyptologie zu einer Auseinandersetzung geführt, die bis heute nicht beigelegt ist. Bekannt sind bislang weit über 100 Bildbeispiele, die in der Regel von der Zeit der 18. Dynastie des Neuen Reiches an datieren. Eröffnet wurde die Auseinandersetzung durch H. Schäfer, der in seinem Aufsatz "Weltgebäude der alten Ägypter"³⁰ sechs Beispiele fand, die er als Darstellungen der auf- und untergehenden Sonne deutete. Dagegen sprach sich Sethe³¹ aus, der in den Abbildungen lediglich die aufgehende Sonne sah.

Hornung³² nahm die Diskussion wieder auf und unterstützte erneut die Position Schäfers, die jetzt teilweise von Niwinski³³ bestritten wird. Niwinski geht davon aus, daß erst die Darstellungen der 21. Dyn., in der die religiöse Ikonographie ihren Zenit erlebt, den gesamten Umlauf der Sonne zeigen: Die Entwicklung, die zwei Aspekte umfaßt, beginnt in der 18. Dynastie und kulminiert in der 21. Dynastie. Im ersten Aspekt spiegelt sich das Bestreben wider, zwei parallele, obwohl genetisch verschiedene und zum Teil auch konkurrierende Leitgedanken der altägyptischen Eschatologie, nämlich die osirianische und die solare, miteinander zu vereinigen. Im zweiten Aspekt zeigt sich die Entwicklung von einfachen zu komplexeren Sonnenlaufszenen. Den ersten Aspekt, als den chronologisch älteren, kann man schon im Zweiwegsbuch verfolgen.³⁴

30 H. Schäfer: Ägyptische und heutige Kunst/Weltgebäude der alten Ägypter. Zwei Aufsätze: Leipzig 1928.

31 K. Sethe, "Altägyptische Vorstellungen vom Laufe der Sonne", SPAW 22 (1928), 259-284. Mit vermehrten Bildbeispielen verteidigt Schäfer seine Position: "Altägyptische Bilder der auf- und untergehenden Sonne", ZÄS 71 (1935), 15-38.

32 E. Hornung, "Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen", *Eranos* 48 (1979), 183-237; Ders., "Zu den Schlußszenen der Unterweltsbücher", *MDAIK* 37 (1981), 217-226.

33 A. Niwinski, "Untersuchungen zur ägyptischen religiösen Ikonographie der 21. Dyn. (2): Der Entwicklungsprozess der thebanischen ikonographischen Sonnenlaufmotive zwischen der 18. und 21. Dynastie." *GM* 65 (1983), 75-89.

34 Op. cit., 76.

Für das Zweiwegebuch gilt, was eines der entscheidenden Argumente gegen die Theorie von Lesko ist³⁵, daß nur ein Aspekt des Sonnenlaufes ein Garant der Wiedergeburt ist: der Sonnenaufgang, bei dem der Sonnengott Re triumphierend am Horizont erscheint, nachdem er im Jenseits Osiris, die Mumie seiner eigenen Nachtgestalt verlassen hat.³⁶ Dieser Sachverhalt läßt sich in Sektion IV gut verfolgen. Nachdem nun Osiris und Re im Lauf des Neuen Reiches zu einer Einheitsgestalt verschmolzen waren, konnte auch der Sonnenuntergang zum Garant der Weiterexistenz werden, was ab der 21. Dynastie eindeutig ikonographisch dargestellt wurde.

Die Vorstellung des Sonnenlaufes steht natürlich hinter der Gestaltung der Kartensektion des Zweiwegebuches, doch die vollständige Darstellung wie im Neuen Reich bzw. in der Spätzeit ist durch das herrschende Jenseitsbild nicht möglich gewesen. Allerdings sind durch die Reflexion des Zusammenbruches des Alten Reiches und durch die steigende Bedeutung von Osiris die Grundlagen zu den späteren Ausprägungen gelegt worden. Das Zweiwegebuch stellt dabei - gerade im Ausgleich von Re und Osiris - eine gelungene Synthese dar, die die faszinierende Bild-Text-Komposition der Unterwelts- und Himmelsbücher des Neuen Reiches vorbereitet hat.

Schon Grapow³⁷ hatte die Kartensektion des Zweiwegebuches mit der Vierten und Fünften Stunde des Amduat³⁸ verglichen. Dort durchbricht formal gesehen der Weg der Sonnenbarke die sonst starre Einteilung in drei Register im Zickzack. Aber auch inhaltlich unterscheiden sich die beiden Stunden von den anderen des Amduat. Herr über das Gebiet der 4. und 5. Stunde ist der memphitische Totengott Sokar, seit den Pyramidentexten mit Osiris verbunden. Das Totenreich des Sokar heißt seit dem Alten Reich

35 Lesko wird bei der Formulierung seiner Theorie entscheidend durch die Auseinandersetzung über den Sonnenlauf beeinflusst worden sein. Leider begeht er den gleichen Fehler wie Barguet (vgl. S.90f.), nämlich, aus späteren Zeiten zurückzuschließen unter Vernachlässigung der aktuellen religiösen Situation. Die Theorie lautet wie folgt: der Wasserweg repräsentiert die Tagesroute des Sonnengottes (mit gewissen Einschränkungen). Am Ende des Weges geht die Sonne unter, wandert nachts auf dem Landweg durch die Unterwelt zurück und erscheint aufs Neue. In der bisherigen Darstellung der Kartensektion dürften genug Argumente dagegen zur Sprache gekommen sein. Neben dem zeitlichen Argument und der unberücksichtigten Stellung des "Flammensees" paßt die Lokalisation des Sonnenaufgangs am wenigsten in die Sonnenlaufkonzeption. Nach dem Inhalt der Sektion IV müßte sowieso der ganze Plan umgedreht werden: tagsüber in Sektion III zöge der Sonnengott in umgekehrter Reihenfolge der Sprüche von Osten nach Westen, ginge dann in Sektion IV nachts zurück und erschiene am Ende des Landweges im östlichen Horizonttor.

36 Niwinski, "Entwicklungsprozeß", 78.

37 H. Grapow, "Studien zu den thebanischen Königsgräbern", ZÄS 72 (1936), 34f.

38 Hornung, *Amduat* II, 80-108.

Rosetau, dessen Herr dann Osiris wird (CT VII Spell 1087; Totenbuchspruch 142).

Das Sandgebiet von Rosetau im Amduat wimmelt von Schlangen³⁹, die als Wächter an beiden Seiten des von mehreren Toren verschlossenen Landweges liegen, auf dem die Sonnenbarke selbst als Schlange bzw. in Schlangenform gezogen wird.

Der "Weg" (*w3t*) von Rosetau spielt nicht nur im Zweiwegbuch, sondern auch im Totenbuchspruch 117 eine wichtige Rolle. Die Beischriften der Vierten Stunde lassen erkennen, daß sich die Sonnenbarke mit der Feuerglut ihrer Schlangenköpfe mühsam ihren Weg durch undurchdringliche Finsternis erkämpfen muß. Deshalb wünscht der Tote in Totenbuchspruch 15 B, daß der "Weg von Rosetau" durch den Sonnengott erleuchtet werde.⁴⁰

In der Fünften Stunde verläuft der Sandweg um die "Höhle" des Sokar herum. Wie in der Einleitung zur Vierten Stunde wird gleichfalls die Fünfte insgesamt "Höhle" (*qrrt*), aber auch "Westen" (*jmnt*), genannt und nicht - wie die übrigen - "Stätte" (*njw*) oder "Gefilde" (*sh*).⁴¹ Im Gegensatz zu der Vierten Stunde scheint in der Fünften nur das Sokarland des unteren Registers ein Landreich ohne Wasser zu sein. Darüber strömt wieder der Unterweltsfluß, der auch im Amduat mit dem Urgewässer Nun identifiziert wird.⁴²

Schon in einer Beischrift des Sandweges in der Vierten Stunde wird der "Leichnam des Osiris" erwähnt, in der Fünften dominiert der von Sokar in der als Grabhügel gestalteten Höhle. Der untere Teil der Sokar-Höhle wird vom "Feuersee" eingenommen, der nur hier im Amduat erscheint. Eine weitere wichtige Darstellung im oberen Register bildet ein mit Sand gefüllter Behälter, der "Kasten des Chepre", aus dem heraus der Skarabäus beim Zugseil der Sonnenbarke mithilft. Dieser Kasten symbolisiert den Grabhügel des Osiris, den der Sonnengott am Morgen (als Skarabäus) verläßt.⁴³

Auch in der Fünften Stunde unterbricht der Sonnengott die Fahrt durch die Unterwelt, um ihre Bewohner mit Atemluft, Licht und Opfergaben zu versorgen. Re und Osiris genießen daraufhin gleichermaßen die Huldigung der "verklärten" Toten. Mit der Aussage im mittleren Register, Re ruhe in der Erde in seinem Leib (*dt*), also in Osiris, wird auf die Vereinigung beider Gottheiten angespielt.⁴⁴

39 Im Höhlenbuch wird das ganze Rosetau von einer Schlange umwunden.

40 Hornung, *Amduat* II, 91.

41 Charakteristisch ist auch, daß Imhet, wohl "Die (immer wieder) Gefüllte", als Bezeichnung des unterweltlichen Totenreiches (vgl. Spruch 1068) verwendet wird. Hornung: Ägyptische Unterweltbücher. Zürich 1972, 521.

42 Hornung, *Amduat* II, 108.

43 W. Barta: Die Bedeutung der Jenseitsbücher für den verstorbenen König. München 1985, 79. Natürlich symbolisiert auch die Sokar-Höhle das Osirisgrab.

44 Op. cit., 80.

Verschiedene Elemente der Kartensektion des Zweiwegebuches haben sich in der Vierten und Fünften Stunde des Amduat weiterentwickelt. Das Sandgebiet von Rosetau bildet jetzt eindeutig einen Bestandteil der finsternen Unterwelt. Die Versorgung der Toten ist vollständig in die Sonnenlaufkonzeption integriert. Der Leichnam von Sokar-Osiris wird deutlich dargestellt, die Vereinigung von Re und Osiris offen thematisiert. Die dämonischen Wächter sind unmißverständlich Schlangen, wie es sich für ein wüstenähnliches Sandgebiet gehört. Der "Flammensee" hat seine zentrale Stellung verloren und fungiert als integrierter unterweltlicher Strafort. Mehrere Entwicklungen, die sich bereits im Zweiwegebuch angebahnt haben, werden damit zu einem gewissen Abschluß gebracht.

Ein gemeinsames Element der Wege von Rosetau im Zweiwegebuch und Amduat besteht in der Zickzack-Form. Diese besondere Ausprägung wird mit der Anlage der Nekropolengänge und -gräber zusammenhängen, für die Rosetau als Bezeichnung gebildet worden ist. Im weiteren weist diese Formgebung auf das Anwachsen der Bedeutung von Osiris, der als "Herr von Rosetau" der Herrscher des Totenreiches ist, im Lauf der 12. Dynastie hin. Abydos wird zum wichtigsten Kultort von Osiris, jeder will dort eine Grabstele oder -kapelle errichten, um ständig in der Nähe des Totenherrschers zu sein und an den jährlichen Feiern teilzunehmen, die zur Vergegenwärtigung der Ermordung und des Wiederauflebens des Gottes veranstaltet werden.⁴⁵

In den nicht gerade, sondern im Zickzack verlaufenden Wegen von Rosetau stellt sich deutlich das Jenseits als "verkehrte Welt" dar. Der Topos der "verkehrten Welt" hat seine Wurzeln in den Pyramidentexten, wird aber erst durch die Verschiebung des Jenseitsbildes in den Sargtexten ausgeführt, um darauf in den Unterweltbüchern und im Totenbuch des Neuen Reiches deutlich ausgeprägt vorzuliegen.

Das Wesentliche der "verkehrten Welt" liegt natürlich - wie der Name schon sagt - in der Verkehrung der normalen Richtungen, Abläufe und Entwicklungen innerhalb der Kategorien von Raum und Zeit. Ermöglicht wird diese Entwicklung zunächst durch die Herausbildung des Gegenhimmels und im weiteren Verlauf durch die der Unterwelt, als integrale Bestandteile des altägyptischen Weltbildes.⁴⁶ Dieser Jenseitsraum wird dadurch charakterisiert, daß er der normalen Welt entgegengesetzt ist. So erscheint

45 Eine Parallele haben die Zickzackwege auch in dem komplizierten System gewundener Gänge, die zur Grabkammer von Sesostri II. (1897-1878 v.u.Ztr.) führen. Dieses Labyrinth unter der Pyramide verkörpert einen neuen unterirdischen Jenseitsbereich. E. Hornung: *Tal der Könige*. Zürich 1983, 36.

46 Die grundsätzliche Verkehrtheit der Totenwelt hängt gleichfalls mit der Konzeption des Nichtsein zusammen. Das Jenseits ist ein Rest der Welt, wie es vor der Existenz der Welt gedacht war. bzw. ein Grenzbereich des "Sein", der sich zum "Nichtsein" hin öffnet.

schon in den Pyramidentexten die Furcht, im Jenseits auf dem Kopf gehen zu müssen (Pyr. 323); ja sogar der Nahrungsprozeß kann sich umkehren, deshalb gibt es Sprüche, die vermeiden sollen, den eigenen Kot essen und den Urin trinken zu müssen. Von den Sargtexten an gehören Sprüche solcherart zum festen Corpus der jeweiligen Jenseitsliteratur.

Im Totenbuch liegt die "verkehrte Welt" von Rosetau mit ihrem Herrscher Osiris in der ganzen Schrecklichkeit deutlich ausgeprägt vor (Totenbuchsprüche 51-53, 175).⁴⁷ Diese Welt ist "ganz tief, ganz finster, ganz unendlich" (Tb 175) und wird von dämonischen Wesen bevölkert, "die Köpfe abschlagen und Hälse abtrennen, die Herzen ergreifen und aus der Brust reißen, die ein Blutbad anrichten im Feuersee" (Tb 71).⁴⁸ Aus diesem "schlimmen Land" (Tb 99 B) will der Tote ans Licht und in die Tageswelt entkommen. Zusätzlich zu den eben genannten Ängsten als Kopffüßler zu gehen und vor der Umkehrung des Nahrungsprozesses treten die vor dem zweiten, endgültigen Tod.

Aber gerade die Unterweltsbücher lassen erkennen, daß in dieser Verkehrtheit eine der größten Jenseitshoffnungen des Toten liegt. Das zeigt eindrucksvoll das Beispiel der 12. Stunde des Amduat: der Sonnengott und sein Gefolge ziehen in räumlicher Umkehrung als "Greise" vom Schwanz zum Maul der Riesenschlange "Leben der Götter" und verwandeln sich dabei in zeitlicher Umkehr beim Austritt in "Kinder".⁴⁹ Durch die Umkehrung von Raum und Zeit wird der Tod zum Leben transformiert.

47 Rosetau im Totenbuch: Spruch 117-119; 126; Gefahren durch Dämonen bei Jenseitstoren: Spruch 127; 144-147.

48 Hornung, *Totenbuch*, 150.

49 Vgl. 2.4.1., S.39.

3.3.5. Sektion V

Formaler Aufbau: Sektion V ist die letzte Sektion, die die LF mit der KF teilt, dabei werden die Sprüche 1070-1078 der LF von den Sprüchen 1180-1185 der KF parallelisiert.

Die Sektion V der LF schließt sich unmittelbar an die Kartensektion an und besteht aus den Sprüchen 1070-1087. Die erste Abteilung der Sektion setzt sich aus drei viereckigen Teilen zusammen, die durch zwei bis drei rote Längsstreifen geteilt sind. Darauf folgt ein schmales Rechteck mit der schematisierten Darstellung zweier Zickzack-Wege. Im Anschluß daran finden sich mehrere Abteilungen waagerechter bzw. senkrechter Rechtecke. Den Abschluß bildet ein schmales Rechteck, in dem neben kleineren Vierecken auf B 3 C eine rote Tür zu sehen ist.

Weil sich die Sektion V der KF in einigen Punkten von der der LF unterscheidet, soll sie eigens hinter der LF behandelt werden.

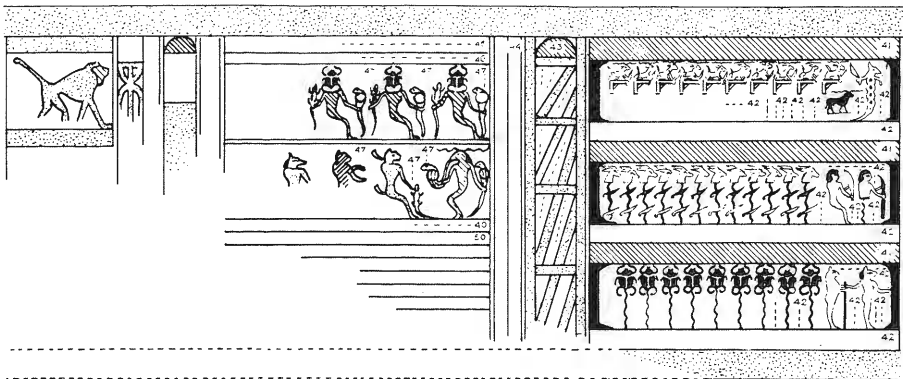


Abb.12 (Sektion V, B 1 C)

Spruch 1070 als erster der Sektion V der Langfassung steht in den drei roten Längsstreifen der ersten Abteilung eingeschrieben:

CT VII 333 f-h, Spell 1070

- 333 f Es ist Feuer, das einen abwehrt.
- g Es ist Feuer, das einen abwehrt.
- h Es ist Feuer, das einen abwehrt.

Damit werden die drei Streifen als abwehrende Flammenwälle charakterisiert, die jeweils die drei Kammern voneinander abgrenzen. Der Verstorbene wird diese Räume nacheinander durchlaufen müssen; die Schlüsselworte, um passieren zu können, liefert Spruch 1071, der die Abteilung insgesamt beschreibt. Wie in Abb.12 deutlich zu sehen ist, bevölkern alle Kammern zahlreiche Dämonen, die zum Teil in Spruch 1071 angesprochen werden.

Spruch 1071 wird von Teilen des Totenbuchspruches 144¹ und von einem Teil des Totenbuchspruches 147 b (= zweites Tor) parallelisiert. Wie in Totenbuchspruch 144 und 147 hat der Verstorbene drei verschiedene Torbezirke, die voneinander zusätzlich zu den Toren² durch Flammenmauern abgetrennt sind, zu passieren. Allen Dämonen sind Attribute mitgegeben, die auf ihre vernichtende Funktion hinweisen. In erster Linie sind es Messer, die dazu verwendet werden, in zweiter Linie dienen die zahlreichen Feuerstrafen dazu.³

Besonders bedrohlich wirken die abgeschnittenen Köpfe in der zweiten Kammer, aus denen Blut rinnt. Das "Köpfen" zählt zu den bekanntesten Arten der Vernichtung von "Verdammten": "Den Verdammten, deren Bestrafung vereinzelt als Opfer an die Götter angesehen wird, ergeht es in dieser Hinsicht wie dem Kleinvieh: sie werden geköpft und in den Unterweltbüchern immer wieder als Geköpfte dargestellt."⁴ Der Sargtextspruch 390 (= Tb 43) soll dafür sorgen, daß dem Toten im Jenseits nicht der Kopf abgeschnitten wird.

1 Zuerst entspricht der Hüter "Mit lauter Stimme" des Siebten Tores in Tb 144 der Gestalt, mit der sich der Tote in Spruch 1071 identifiziert, aber der eigentliche Inhalt von 335 a - b wird von Tb 144 h parallelisiert: "Osiris NN verfügt über Kraft, Osiris NN ist zufrieden im Horizont, Osiris NN hat starken Willen, wenn er euch zu Fall bringt, ihr Wachsamern - bereitet den Weg (für) euren Herrn OSIRIS!" E. Hornung: Das Totenbuch der Ägypter. Zürich 1979, 280.

2 Die drei Kammern in B 1 C (vgl. Abb. 11) werden jeweils von zwei schwarzen Begrenzungen eingeklammert, die an das Ideogramm für "Himmel" erinnern (Gardiner, Sign-list, N 1). Diese Zeichen möchte ich als schwarze Portale deuten, die von den abgebildeten Dämonen bewacht werden. In dem Wort für "Portal" (*bt*) wird das Determinativ "Himmel" als Derivat des Ideogrammes für "Torweg" verwendet. A.H. Gardiner: Egyptian Grammar. London 1973, 485 (N1).

3 "Wie in den Höllenvorstellungen anderer Kulturbereiche geschieht die wirkungsvollste Bestrafung der ägyptischen Verdammten durch Feuer und Schwert!" Hornung, "Altägyptische Höllenvorstellungen", ASAWL 59 (1968), 18. Ausführlich und mit zahlreichen Belegen siehe dazu die Abschnitte "Blutige Bestrafung" und "Feuerstrafen", op. cit., 28-29. Dem Autor gelang dabei der Nachweis, daß zumindest von der Ramessidenzeit bis zum Beginn der römischen Herrschaft die Feuerstrafe im politischen Leben eine vorher in diesem Ausmaß nicht belegte Realität hat. Op. cit., 27.

4 Op. cit., 19.

In der dritten Kammer droht eine ganz andere Gefahr. Dort sind die Käfer wiedergegeben, die den Leichnam zerfressen. Totenbuchspruch 36 mit der Vignette, in der ein derartiger Käfer gespeert wird, soll dieses Insekt⁵ abwehren: "Seid fern von mir, ihr Lippen des 'Krummen'!"⁶.

Die Dämonen der anderen Abteilung (siehe Abb.12) tragen teilweise den mumienfressenden Käfer als Kopf, nach dem Prinzip der Austauschbarkeit von Kopf und Attribut bei der "Mischgestalt".⁷ Die besondere Bestrafungsart des Dämonen, seine eigentliche Funktion, wird in der Gestalt des Kopfes repräsentiert; in der Regel halten die Dämonen ihre Vernichtungswerkzeuge in der Hand. Aber zur besonderen Abschreckung lassen sich auch beide Darstellungsweisen kombinieren.

Nach der Aufzählung und Überwindung der Dämonen mit ihren bedrohlichen Gefahren definiert der Verstorbene im letzten Teil des Spruches genauer seine Position.

CT VII 338 c - 339 a, Spell 1071

338 c Ich bin einer, der auf dem Horusauge als Erster der Drei sitzt,
d der die Götter als Gefährte des Thot richtet.
339 a Der Schutz des Thot ist mein Schutz bei euch.

Hier versichert sich der Tote starker Schutzmächte, um gegen die Dämonen zu bestehen, einmal gewährt das Horusauge⁸, das als Mond oder Sonne zum ersehnten Licht verhilft, das andere Mal der Schutz des Thot die gewünschte Unterstützung. Nach Absolvierung dieses gefährlichen Abschnittes trifft der Verstorbene wiederum auf die zwei Wege von Rosetau.

CT VII 339 d - 341 b, Spell 1072

339 d Feuer.
e Spruch für die Wege nach Rosetau.
f Diese Wege sind solche,
340 a die jetzt in die Irre führen.

5 Das Insekt läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Wie L. Keimer, ASAE 33 (1933), 114-118 und 37 (1937), 155 f., denke ich an mumienfressende Insekten. In der Vignette zu Tb 36 werden ersatzweise für den Käfer auch Heuschrecken verwendet.

6 Hornung, *Totenbuch*, 103.

7 Hornung: *Der Eine und die Vielen*. Darmstadt 1973, 106.

8 L. Lesko (The Ancient Egyptian Book of Two Ways. Berkeley 1977, 77) möchte im "Horusauge" den Namen der Sonnenbarke sehen, in der der Tote als "Erster der Drei" (= Re, Hu und Sia) mitfährt.

- b Jeder einzelne (von den Wegen) führt in die jeweils dem anderen entgegengesetzte Richtung in die Irre.
 - c Nur die, die sich auskennen, finden ihren Weg.
- 341 a Sie sind hoch auf den Wänden von Feuerstein,
 b die in Rosetau sind zu Wasser und zu Land.

Mit diesem Spruch wird erneut die Rosetau-Thematik der Kartensektion aufgenommen und bleibt bis zum Ende der Sektion V bestimmend. Der Verstorbene hat sich einem komplizierten Gebiet genähert, das im wesentlichen aus zwei gegenläufigen Zickzack-Wegen besteht, die allerdings eine ganz andere Funktion als die der Kartensektion aufweisen, wie Spruch 1072 verdeutlicht.⁹

Gerade die Sektion V kann man, diesmal wirklich zur eigentlichen Bezeichnung von Rosetau passend, als Anlage eines Grabes lesen. Auf den Torbezirk folgen Irrwege mit Fallgruben oder Grabräuberschächte, die einerseits den Unbefugten den Eintritt verwehren, übersetzt ins "Diesseitige": die den Grabräubern den Zutritt zur Grabkammer unmöglich machen sollen, die andererseits die Realisation eines mythischen Ortes darstellen, nämlich die "Höhle des Sokar", die zwar erst in der Fünften Stunde des Amduat ausdrücklich erscheint, deren Bedeutungsgehalt aber schon hier im Zweiwegbuch anklingt.¹⁰

In der "Höhle des Sokar" vereinen sich zwei für die Entstehung des Lebens unentbehrliche Bereiche: Wasser und Sand (Land).¹¹ Wasser, das sich unten in der Höhle als "Flammensee" sammelt, ist der Urstoff, die *materia prima*, identisch mit dem Nun, aus dem letztlich alles Leben entstammt. So umschließt jeder ägyptische Tempel einen See oder Brunnen, der die Verbindung zur Tiefe darstellt.¹² Aus dem Wasser erscheint das Land, der "Urhügel" als Insel, von dem die Welt ihren Ausgang nimmt. Auch der "Urhügel" wird durch das "Allerheiligste" in jedem ägyptischen Tempel repräsentiert.

9 Trotzdem will Lesko die beiden Wege hier in Sektion V für seine Kreislauftheorie verwerten: "Spell 1072/1182 is an explanation of the ways of Rosetaw. Although it is not perfectly clear, it seems that it is best interpreted as indicating that the ways should continue one another." Lesko, *Book*, 79.

10 Das ganze hier besprochene Gebiet scheint erstmalig unter Sesostri II. architektonisch verwirklicht worden zu sein, nämlich in dem labyrinthartig gewundenen System der Gänge, die unter der Pyramide zur Grabkammer führen (vgl. 3.3.4., Anm. 45).

11 Vgl. die Interpretation der "Höhle des Sokar" in der vorigen Sektion, siehe oben S.173, die hier erweitert wird und: S. Schott, "Zum Weltbild der Jenseitsführer des neuen Reiches", NAWG 11 (1965), 191ff.

12 H.Brunner, "Die Unterweltbücher in den ägyptischen Königsgräbern", in: *Leben und Tod in den Religionen*, hrsg. von G. Stephenson. Darmstadt 1985, 222.

Nach Abitz¹³ haben die sogenannten Grabräuberschächte in den Königsgräbern des Neuen Reiches die religiöse Bedeutung der "Höhle des Sokar", wofür vor allem zwei Indizien sprechen, die besondere Wanddekoration der Schächte und die Tatsache, daß die Gruben so angelegt worden sind, daß sich in ihnen das Regenwasser sammeln kann.

Diese Interpretation läßt sich mit aller gebotenen Vorsicht auf das Gebiet des Spruches 1071 übertragen. Aus der Tiefe, in der sich das Nichtsein, der Nun als Urwasser, befindet, erheben sich "hoch auf den Wäden von Feuerstein" die Wege von Rosetau. So wird hier der Eingang zu Rosetau gleich zu einem Ort der Regeneration des Toten, die ja ohnehin durch die zwei Wege von Rosetau garantiert werden soll.

CT VII 343 c - 345 a, Spell 1073

343 c Ich habe Osiris behandelt.

d Bereite mir einen Weg, so daß ich passieren kann.

344 a Ich will Osiris retten. [B 9 C, B 1 L, B 2 L, B 1 C]

b Dann werde ich den Einzigen, der herumgeht, sehen, Re, unter denen die Opfergaben bereitet haben.

c Bereite einen Weg für mich!

345 a Laß mich in Frieden passieren!¹⁴

Die Rede des Toten gilt weiteren Dämonen, die sich ihm - wahrscheinlich an einem neuen Tor - entgegenstellen. Er nennt als Ausweis die Ziele der Behandlung von Osiris und das Schauen des Sonnengottes. Beides scheint hier wieder zusammenzuhängen.

CT VII 345 b, Spell 1074

345 b Die Wege zu Lande von Rosetau.

Hier stößt der Verstorbene erneut auf die Landwege von Rosetau.¹⁵ Es fehlt jegliche Art von bildlicher Darstellung. Komprimiert im Text werden noch einmal die Wege von Rosetau abgehandelt.

13 F. Abitz: Die religiöse Bedeutung der sogenannten Grabräuberschächte in den ägyptischen Königsgräbern der 18. bis 20. Dynastie. Wiesbaden 1974.

14 Parallelisiert Totenbuchspruch 147, Zweites Tor, Vers 35-37. Hornung, *Totenbuch*, 295.

15 Das hier im Gegensatz zur Kartensektion der Landweg oben genannt wird, hat Kees zur Äußerung veranlaßt: "Übrigens hätte sich der Besteller eines solchen Sarges bei seinem Verfertiger beschweren können, daß er dem Verklärten ein recht unzuverlässiger Führer war." H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin 1977, 293. Alleine die Tatsache, daß hier in Sektion V die

CT VII 346 a - b, Spell 1075

346 a Ich bin einer, der die Flut begrenzte, der über die beiden Rivalen richtete.

b Ich bin gekommen, um die Schwäche des Osiris zu entfernen.

Der Verstorbene erweist sich als einer, der Ordnungen setzt und Frieden stiftet zwischen dem Urpaar der Streitenden, Horus und Seth. Aber sein Hauptziel, wie gleichfalls in den nächsten Sprüchen immer wiederholt wird, bleibt die Wiederbelebung von Osiris.

Nach der Begegnung mit zahlreichen Dämonen erreicht der Tote die Wege zu Wasser von Rosetau.

CT VII 348 e, Spell 1078

348 e Die Wege zu Wasser von Rosetau.

CT VII 348 f - 351 f, Spell 1079

348 f Ich bin einer, der seine Standarte bekleidet hat und

349 a der aus der Krone hervorgegangen ist.

b Ich bin gekommen, daß ich Opfergaben in Abydos entrichte.

c Ich habe Rosetau geöffnet¹⁶,

d damit ich das Leiden von Osiris lindere.

350 a Ich bin einer, der das Wasser geschaffen, seine Standarte gerichtet und seinen Weg im Tal gebahnt hat.

b Oh Großer, mache einen lichtvollen Weg für mich.

c Laß mich passieren.

351 a Ich werde die Trauer vom Selbsterschaffenen vertreiben.

b *Was diese Hockenden betrifft, ist es Geb, der veranlaßt, daß sie sich in Rosetau niederlassen im Bereich seines Sohnes Osiris,*

c *aus Angst vor seinem Bruder Seth.*

d *Möge dieser ihn nicht verletzen!*

e *Was jedermann betrifft, der die Namen dieser Hockenden kennt, er wird sein für immer zusammen mit Osiris,*

f *er wird nicht untergehen in Ewigkeit.*

Spruch 1079 wird von Totenbuchspruch 117¹⁷ und 147, Drittes Tor, Vers 44-50 parallelisiert.

Texte sich nicht unmittelbar auf die Kartensektion beziehen, reicht aus, um den Vorwurf der Unzuverlässigkeit zu entkräften.

16 B 3 C hat, "daß ich Rosetau öffne".

17 Der erste Vers von Totenbuchspruch 117 entspricht dem Spruch 1078.

In den Totenbuchsprüchen 117-119 und 126 erhält der Verstorbene Einlaß in Rosetau, dem Osiris-Reich, wo die gerechtfertigten Verstorbenen leben und zu ihrem Lebensunterhalt Opfernahrung finden. Die Jenseitstopographie der Welt dieser Totenbuchsprüche wird durch Ortsnamen wie Abydos, Busiris und Letopolis gekennzeichnet. Die Osiris-Welt steht als eine Hälfte des Jenseits der des Sonnengottes gegenüber; im Gegensatz zur himmlischen Welt zeichnet sich die unterirdische dadurch aus, daß diese "ganz tief, ganz finster, ganz unendlich" (Tb 175) ist: eine Welt, die in den späteren Totenklagen, als ohne Wasser und Licht, voll "lastender Finsternis" geschildert wird.¹⁸

Rosetau wird in Spruch 1070 mit Abydos, dem Hauptkultort von Osiris im Mittleren Reich, identifiziert, so daß Rosetau eindeutig als Osiris-Reich gelten kann. Aber - wie in Abydos¹⁹ in jährlichen Festen gefeiert - vollzieht sich immer wieder das mythische Schicksal des Osiris: er muß sterben, um zu leben. An diesem "Leben aus dem Tod" (Brunner) will der Tote partizipieren. Diese Fortexistenz garantiert Osiris in Rosetau, die - wie der Sonnenlauf durch Apophis - ständig durch Seth bedroht wird. Wie der Sonnengott durch Uräen so wird Osiris durch Dämonen vor Gefahren geschützt.

Die "Hockenden" als Wächterdämonen bilden die Schutzgruppe des Totengottes, eingesetzt durch Geb an der "Grenze" (so die wörtliche Übersetzung von *drw* in 351 b) des Totenreiches. Zandee führt sie als eigene Dämonengruppe²⁰ auf: "They squat, have animal's heads and carry reptiles in their hands. They are demons dangerous to pass. The part of the *m3sty.w* is protecting Osiris. They help him against Seth. They punish him who is, like Seth, ill-disposed to Osiris."²¹ Allerdings genügt allein die Kenntnis ihrer Namen für den Verstorbenen, um fortwährend zusammen mit Osiris weiterzuleben.

Im folgenden Spruch 1080 wird der zentrale Ort von Rosetau beschrieben:

CT VII 352 a - 353 c, Spell 1080

- 352 a Dieses ist der versiegelte (Ort) inmitten der Finsternis,
 - b mit Feuer darum, welcher diesen Ausfluß (*rdw*) von Osiris enthält.
 - c Es befindet sich in Rosetau.
- 353 a Es ist geheim, seit es von ihm [Osiris] fällt.
 - b Das, was von ihm gekommen ist auf die Sandwüste, ist es.

¹⁸ Hornung, *Totenbuch*, 32.

¹⁹ In Abydos befindet sich auch in dem Kenotaph Sethos'I. eine Realisierung des "Urhügels", der Sarg des Pharao ruht auf einer unterirdischen, von einem Wasserlauf umflossenen Insel. Vgl. Brunner, "Unterweltbücher", 228.

²⁰ *m3styw* oder *m3sw*.

²¹ J. Zandee: *Death as an Enemy*. Leiden 1960, 204.

c Das, was unter ihm ist, ist niedergelegt in Rosetau.

"Der versiegelte (Ort) inmitten der Finsternis", umgeben von schützenden und zugleich abwehrenden Flammen ist die Grabstätte und damit der Wohnort²² des Gottes Osiris in seinem eigenen Reich von Rosetau, das als solches schon eine riesige, unfassbare, die Grenzen des Raumes sprengende Grabanlage darstellt. In dieser Grabstätte vollzieht sich das Mysterium der Verwandlung von Tod zu Leben.

Der Leichnam des Osiris bildet das mythische Vorbild eines jeden menschlichen toten Körpers. Bereits in den Pyramidentexten wird der Ausfluß der Leiche von Osiris dem Libationswasser des Opferrituals gleichgesetzt.²³ Der Verstorbene als Ba des Osiris kann aus der Samenflüssigkeit des Phallus von Osiris (CT II 78 b) oder aus seinem Leichausfluß (CT II 77 d) abstammen. Der Leichausfluß des Osiris gilt gleichfalls als durststillende Flüssigkeit für den Verstorbenen im Jenseits (CT V 19 d, 20 f, 22 e).²⁴

Die Leichenflüssigkeit des Gottes, der den Tod überwunden hat, besitzt lebenspendende Kräfte. Nach Blackman²⁵ hat sich diese Bedeutung der Flüssigkeit deshalb entwickelt, weil der Körper des Toten trocken und ausgedörrt ist und unbedingt zu seiner Wiederherstellung der vitalen Feuchtigkeit bedarf. Da nun das Nilwasser als die Flüssigkeit des Osiris angesehen und bei der Libation Nilwasser verwendet wird, kommt die oben genannte Gleichsetzung bei der Libation mit dem Ausfluß (*rdw*) von Osiris zustande.

Somit meint diese Aussage von 353 a - b das Urbild der Libation; lebenspendende Flüssigkeit fließt auf die Erde und befruchtet und vitalisiert sie - gleichzeitig wird dieser bestimmte Ort damit geheiligt. 354 c meint, daß dieser Vorgang unmittelbar unterhalb der Leiche des Gottes Osiris stattfindet.²⁶

22 A. Scharff. Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit. München 1947. (SBBAW 6, 1944/46).

23 Pyr. 22 a - 24 b, 788, 1360, 2007 und 2031.

24 B. Altenmüller: Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 51. "CT Sprüche 358-362 besagen mehrmals, daß der Tote über Wasser verfügen soll als den Ausfluß (*rdw*) des Osiris (CT V 10 j, 19 d, 20 f, 22 e). Dieser Ausdruck findet sich auch im Mundöffnungsritual, in einem Abschnitt, der handelt vom Speiseopfer an der Statue, neben anderen Ausdrücken, die an CT Spruch 362 erinnern." J. Zandee, "Bemerkungen zu einigen Kapitel aus den Sargtexten", Fragen an die altägyptische Literatur. Hrsg. von J. Assmann u.a., Wiesbaden 1977, 582.

25 A.M. Blackman, "The Significance of Incense and Libations in Funerary and Temple Ritual", ZÄS 50 (1912), 71. Der Nil selbst wird als "The fluid which issued from Osiris" und "The god's fluid" angesehen.

26 Das belegt J.F. Borghouts in seinem Kommentar zum magischen Papyrus, Leiden I 348; *hrw* bzw. *hry* bedeutet in bestimmten Zusammenhängen der untere Teil des Körpers (mit Verweis auf CT VII 353 c). OMRO 51 (1970), 58.

CT VII 354 a - b, Spell 1081

- 354 a Was jedermann betrifft, der dort lebend gesehen wird, er wird nicht verderben in Ewigkeit,
b seit er den Spruch vom Passieren der Hockenden, den Wächtern der Tore, kennt.

Der eschatologische Charakter dieses "geheimen" Ortes wird von Spruch 1081 bestätigt, und es wird noch einmal ein Zusammenhang mit Spruch 1079 hergestellt, der mit seiner Kenntnis der Namen der hockenden Wächter den Schlüssel zum Zutritt für den Verstorbenen geliefert hat.

CT VII 354 c - 355 b, Spruch 1082²⁷

- 354 c *Spruch, um in Rosetau zu sein.*
d Ich bin "Groß-Name", der sein Licht erschaffen hat.
e Ich bin zu dir gekommen Osiris,
355 a damit ich dich anbete,
b (und) daß ich veranlasse, daß dein Ausfluß ihn erhebt.

CT VII 355 c, Spell 1083

355 c Feuer.

Spruch 1082 wird von einem Teil (Erstes Tor) des Totenbuchspruches 147²⁸ und 119 parallelisiert. Mit dem Spruch 1082 kommt der lange Mittelteil von Sektion V ohne weitere Abbildung zu einem Ende. Die Anbetung des Totengottes Osiris steht erwartungsgemäß im Mittelpunkt; der Spruch selbst sichert den Aufenthalt im osirianischen Rosetau.

Darauf folgt eine gemalte Flammentür; Spruch 1083 bildet die Aufschrift.

27 Mit dem Spruch 1082 endet bei Version A die Sektion V. Version B weist noch Spruch 1083, der nur aus dem Wort "Feuer" besteht, und die Sprüche 1084-1087 auf sowie die Sprüche 513 und 577, die weiter unten bei der KF besprochen werden. Die weitere Textordnung der Sektion V gestaltet sich schwierig: Spruch 1082 ist eigentlich nur ein Teil des Spruches 1085, dem letzten der Version A-B. Die letzten Sprüche der Version B, nämlich 1085-1087 sowie 513 und 577, entsprechen denen der Version C. Inhaltlich präzisieren die Sprüche 1083-1087 die vorigen der Version A in Sektion V.

28 "Ich bin der Große, der sein Licht geschaffen hat. Ich bin zu dir gekommen, OSIRIS, daß ich dich anbete, daß (ich) rein werde durch deinen Ausfluß, der aus dir strömt - und entsprechend wurde der Name von Rasetjau festgelegt." Hornung, *Totenbuch*, 294.

Die letzten Sprüche der Sektion V, 1084-87, wiederholen noch einmal die zentralen Aussagen über Rosetau; zusammen mit den Sprüchen erscheinen manchmal²⁹ Abbildungen, die dem Ideogramm für "Schrein"³⁰ gleichen. Hier wird die Grabstätte bzw. der Schrein des Osiris bildlich wiedergegeben.³¹ Die Sprüche 1080 - 1087 sind insgesamt gesehen besonders exponierte Hymnen an den Gott Osiris in seinem Totenreich von Rosetau und bilden, besonders in Anbetracht der Tatsache, daß die Kurzfassung mit dieser Sektion V endet, einen Schwerpunkt des Zweiwegebuches. Deshalb werden im folgenden die Sprüche 1085 bis 1087 in der Übersetzung vollständig wiedergegeben.

CT VII 356 d - 362 b, Spell 1085³²

- 356 d Spruch, um in Rosetau zu sein
 e und im Überfluß an der Seite von Osiris zu leben.
 357 a Ich bin "Groß-Name", der sein Licht erschaffen hat.
 b Ich bin zu dir gekommen, Osiris, damit ich dich anbete,
 d damit ich rein sei durch deinen Ausfluß.³³
 358 a Ich veranlasse, daß dein Ausfluß sich selbst erhöht,
 b der aus dir fließt.
 c Ich werde den Namen von Rosetau festlegen, seit ich dorthin fiel.
 d Heil dir, Osiris!
 359 a Erhebe dich,
 b sei mächtig und stark
 c in Leben, Heil und Gesundheit. [B 1 L b]
 d Sei mächtig in dieser deiner Macht von Rosetau
 360 a und in dieser deiner Macht in Abydos.

29 Besonders auf B 3 C und B 4 C.

30 Gardiner, Sign-list, O 20.

31 In Spruch 1084 wird diese Stätte möglicherweise als "Palast" (*stp-s3*) des Osiris (356 b), so in der Übersetzung von Lesko, *Book*, 88, bezeichnet, allerdings kommt genauso der "Schutz" (*stp-s3*) des Osiris für den passierenden Toten in Frage. Lesko geht in seiner Deutung des Spruches 1084 noch einen Schritt weiter: "The deceased there says, Make way for me in front of the temple (*hwt-ntr*) (VII 355 g). There seems to be enough similarity in the layout and description of sections II and V that the two can be considered as some what different versions of the same tradition. As in section II, the emphasis in V is on Osiris (Sokar), and the deceased is about to reach his goal, i.e., the palace of Osiris in 1084-1085:" JAOS 91.1 (1971), 38. Damit legt Lesko dem Leser nahe, den Grundriß am Ende der Sektion II mit dem Palast des Osiris am Ende der Sektion V zu identifizieren.

32 Wie Spruch 1082 wird 1085, da gleiche Textpassagen vorliegen, von TB 147a und Tb 119 parallelisiert.

33 B 1 L a hat, "ohne daß du mich zurückgesetzt hast".

- b Reise herum, Einziger, [Umkreise den Einzigen]
- c deine Vorderseite umkreist den Himmel vor Re,
- d damit du das ganze Volk siehst.³⁴
- 361 a Oh Einziger, mögest du Re anrufen beim Durchstreifen des Himmels,
- b wenn er den Horizont umkreist.
- c Re geht herum.
- d Du sagst, Osiris: [Du mögest sagen, Osiris, daß]
- e Ich bin ein Würdenträger des Gottes.
- 362 a Was ich sage, geschieht.
- b Ich bin nicht von dir zurückgewiesen worden Re [B 1 L, B 2 L, B 3 L], Osiris [B 1 L, B 2 L, B 2 P, B 5 C, B 1 Be, B 1 P].

Der erste größere Teil des Spruches 1085, nämlich 356 d - 360 a, stellt lediglich eine Wiederholung bzw. Erweiterung der vorigen Sprüche dar, doch ab 360 b wird auf einmal der Sonnengott miteinbezogen. Unwillkürlich denkt man dabei an das schon vorher mehrmals thematisierte Mysterium der Verwandlung von Tod zu Leben anhand der niemals konkret angesprochenen Vereinigung von Osiris und Re. Gerade im Zentrum von Rosetau, in der Grab- und Wohnstätte Osiris', schlägt die Thematik dialektisch um in den rhythmischen Sonnenkreislauf, der als Stabilisator des Weltgeschehens fungiert. Damit gleicht hier Sektion V dem Ende von Sektion II (vgl. S.133-134).

Allerdings gehen die Aussagen von Spruch 1085 noch weiter: Osiris selbst wird aktiv im Gegenüber von Re in den Sonnenkreislauf integriert. Beide umkreisen den Himmel. Hier erscheint Osiris in seiner Nachtgestalt in Ergänzung zu Re in seiner Tagesgestalt. Als Herrscher von Tag und Nacht garantieren beide Götter die Fortdauer der Weltordnung. Der Verstorbene wird als Würdenträger an diesem Vorgang beteiligt, ja er erbittet sich für seine Weiterexistenz in Rosetau magische Fähigkeiten - wie die des Schöpfergottes, der spricht und damit schafft. In 362 b werden zum Abschluß beide Gottheiten angerufen, zum Teil nennt derselbe Sargbesitzer sowohl Re als auch Osiris.

CT VII 362 b - 364 a, Spell 1086

- 362 c Wände sind es aus Holzkohle.
- d Ich öffne den Weg in Rosetau.
- 363 a Ich lindere das Leiden von Osiris.³⁵

34 Die Parallelstelle in TB 119 lautet: "Du (Osiris) fährst dahin zum Himmel mit RE, daß du alles Volk erblickst." Hornung, *Totenbuch*, 228. Mit dieser Aussage wird eigentlich Osiris zum Allgott, er hat hier die exponierte Stellung und nicht Re.

35 Oder: "öffne den Weg in 'Rosetau, damit ich das Leiden von Osiris lindere."

- b Ich bin der, der hat entstehen lassen, das, was ist,
- c der seine Standarte errichtet hat,
- d der seinen Weg im Tal des Großen gebahnt hat.
- e Bereite einen lichtvollen Weg für mich!
- f [Damit ich sein Licht vertreibe.]³⁶

364 a Laß mich passieren!

Wiederum parallelisiert in Tb 147 a und 119.

Mit Spruch 1086 wird erneut die Torkonzeption im Jenseits angesprochen, deshalb gruppiert Lesko³⁷ diesen Spruch um und setzt ihn vor den zentralen Spruch 1080.

Deutlich spürt man die Schwärze und Finsternis des osirianischen Reiches, das durch Licht erhellt werden muß. Rosetau wirkt wie die tiefe Unterwelt, die Wände sind aus schwarzer Holzkohle in einem Tal.³⁸

CT VII 364 b - 366 d, Spell 1087

- 364 b *Dieses sind die Worte, welche inmitten der Dunkelheit sind.*
 - c *Was jeden Ach betrifft, der es weiß, er wird leben*
 - d *unter den Lebenden.*
 - e *Feuer ist um es herum,*
 - f *welches den Ausfluß von Osiris enthält.*
- 365 a *Jedermann, der wissen wird, wird dort nicht verderben in Ewigkeit,*
 - b *seit er weiß, was in Rosetau existiert.*
 - c *Rosetau ist geheim, seitdem er dort gefallen ist,*
 - d *denn er ist von dem fremden Land herabgestiegen.*
 - e *Das ist das Schreibmaterial, mit dem er versehen ist in Busiris.*
 - f *Rosetau ist die Verwesung von Osiris.*
 - g *Jedermann, der dort ist,*
- 366 a *sieht Osiris jeden Tag.*
 - b *In seiner Nase ist Lebensluft.*
 - c *Er wird nicht sterben im Jenseits,*
 - d *seitdem er den Spruch, um daran vorbeizugehen, kennt.*³⁹

Im letzten, durch seine Niederschrift in Rubrum besonders hervorgehobenen Spruch der Sektion V wird noch einmal eindrucksvoll das Zentrum von Rosetau beschrieben, das, wie alle anderen wichtigen Einrichtungen des Zweiwegebuches, von einem schützenden Feuer umgeben ist und nur von

36 Fehlt bei B 1 L, B 2 L, B 3 L, was sinnvoller erscheint.

37 Lesko, *Book*, 85.

38 Bei dieser Vorstellung wirkt sicherlich die Anlage der Felsgräber in den Wadis auf der Ostseite des Nils prägend.

39 366 d erscheint lediglich in der Hälfte der Exemplare.

dem gerechtfertigten Toten, einem Ach-Wesen, betreten werden kann. Das Zentrum enthält das "Wasser des Lebens" in der Form des Ausflusses (*rdw*) von Osiris; allein das Wissen darüber verleiht "ewiges Leben". Die "Heiligung" von Rosetau wurde durch den brutalen Mord von Seth an Osiris herbeigeführt, durch die Wiederherstellung des Gottes im Jenseits geschah das Mysterium der Verwandlung von Tod in Leben.

In 365 f wird Rosetau ausdrücklich als "Verwesung" oder "Fäulnis" von Osiris bezeichnet, allerdings ist dieser Vorgang in dem gemeinten eschatologischen Sinn genau umgekehrt zu verstehen. So wird dann auch folgerichtig im nächsten Satz ausgesagt, daß dort jeder Osiris täglich sieht. Der Verstorbene kann im Angesicht des Totenherrschers Osiris "Lebensluft" atmen und wird dadurch nicht sterben müssen.

Trotz der Replik auf den Sonnengott Re schließt die Sektion V in der Langfassung mit dem eindeutigen Votum für Osiris als Garant der Fortexistenz nach dem Tod. Der Tod wird umgedeutet zur Voraussetzung des Lebens.

Die Sektion V der Kurzfassung. Formaler Aufbau: Am Beginn steht ein roter Längsstreifen, darauf folgen mehrere Kammern, die zu Anfang mit bildlichen Darstellungen von Dämonen gefüllt sind (vgl. B 5 C). Nach mehreren Rechtecken, die mit langen Textpassagen versehen sind, schließt die Kurzfassung.

Die Sektion V umfaßt folgende Sprüche: 1180 - 1185, 1085 - 1087, 513 und 577. Scheinbar heterogene Sprüche bilden die Sektion V der KF, doch diese ist in sich geschlossen und 577 endet mit einem Schlusssatz, der die KF (Version C) abschließt.

In Spruch 1180⁴⁰ werden geheimnisvolle Schlangen als Torwächter vom Verstorbenen angesprochen; wie die meisten anderen Sektionen wird auch diese eingangs durch ein Tor begrenzt. Die folgende Spruchgruppe 1181 - 1185 wird bildlich und textlich von 1070 - 1079 der LF parallelisiert. In der Mitte der Sektion, passend zum Inhalt, befinden sich die oben besprochenen Sprüche 1085 - 1087.

Den Abschluß der Sektion bilden die beiden Sprüche 513 und 517 von CT VI.⁴¹ In Spruch 513 wird der physische Tod thematisiert, der die Ursache der Anwesenheit des Verstorbenen im Jenseits bildet. Der Verstorbene verfügt über die weiße (513) und die rote (577) Krone, versehen mit diesen königlichen Insignien beansprucht er freien Weg und seine Wiederherstel-

40 Parallelisiert durch den Titel des Spruches 1052.

41 "Significant is the fact of the colophon's occurrence after spell 577 on B 1 Be (ECT, VI 193 o). De Buck (ECT, VII, xvii) apparently did not regard spells 513 and 577 as typical 'bottom spells' so these were included in his ECT, VI. Version C, however, certainly concluded the *Book of Two Ways* with these spells and they also occur on all the B-versions coffins." Lesko, JAOS 91.1 (1971), 36.

lung. Dieses wird vom Torwächter des "großen Kriegsschiffes" verlangt. Damit endet Spruch 513, doch scheint der erste Satz von Spruch 577 den letzten von 513 unmittelbar fortzuführen.

Der Verstorbene will seinen Feind bekämpfen. Nach diesen Sätzen ist es klar, daß der Verstorbene, versehen mit den königlichen Insignien der Macht, nach seinem Tod Einlaß begehrt hat auf der großen Sonnenbarke, von der aus Apophis bekämpft wird. Wie in den Pyramidentexten strebt alles zum Himmel, doch genau in diesem Punkt schlägt der Tenor des Spruches 577 um, und die Identifikation mit Osiris bahnt sich an.

Die Identifikation mit Osiris wird auch ausgesprochen, gleichzeitig aber die mit dem Sonnengott Re. So endet die Kurzfassung praktisch mit der gleichen Formel, die den Abschluß der Langfassung bildet: der Verstorbene wird sein "wie Re im Osten" und "Osiris im Innern der Duat".

Der vorletzte Satz von Spruch 577 bezeugt die Herkunft des Zweiwegebuches: "Dieses Buch (*md3t*) lag unter den Flanken von Thot(?)⁴² (VI 193 n, B 1 P). Obwohl die Stelle leider ziemlich zerstört ist, scheint die Leseart "Thot" doch sehr wahrscheinlich. Damit hätten die Verfasser des Zweiwegebuches ihrem Gott des Schreibwesens, der Verwaltung, der Ritualkenntnisse und der Verwaltung in Hermopolis eine eindeutige Referenz erwiesen.

Der Schlußsatz lautet: "Es ist zu Ende gekommen." (VI 193 o) Ohne einer abschließenden Beurteilung vorgreifen zu wollen, dominiert in der Kurzfassung Osiris, der im Gegensatz zur Langfassung zum wichtigeren Garanten der Fortexistenz des Verstorbenen geworden ist. Außerdem wird die Kurzfassung durch ihren Unterweltscharakter eher zu einem direkten Vorläufer der Unterweltsbücher als die Langfassung, die sozusagen zusätzlich auch als Vorläuferin der Himmelsbücher des Neuen Reiches gelten kann.

42 Bei B 1 Be steht Chnum. Chnum ist einer der ältesten Schöpfergötter.

3.3.6. Sektion VI

Formaler Aufbau: Sektion VI folgt direkt auf Sektion V. Auf B 3 C erkennt man am Ende der oberen Hälfte ein Gebäude, dessen Eingänge mit mehreren roten (Flammen-)Türen versehen sind. Die Fortsetzung der Sektion VI auf der unteren Hälfte zeigt ein separiertes Rechteck mit einer Barke, über welcher Himmelszeichen eingezeichnet sind.

Mit Sektion VI, zu der die Sprüche 1088 - 1098¹ gehören, beginnt ein völlig neues Teilstück des Zweiwegebuches: nicht nur in Sektion VI, sondern auch in den Sektionen VIII und IX dominieren Sonnenbarken.² Doch zunächst steht zu Eingang der Sektion VI ein kompliziertes Gebäude³, worin die folgenden Sprüche eingeschrieben sind. Spruch 1088 besteht - wie zu erwarten - aus einer Auflistung von Dämonennamen, darunter "Flammender" und "Pavian". Wie alle anderen Sektionen wird gleichfalls Sektion VI, besonders natürlich der Eingangsbezirk, streng bewacht. Nachdem er an den Dämonen vorbeigekommen ist, hält sich der Verstorbene in einem neuen Sektor des Jenseits auf, das zunächst in Gestalt eines schwarzen Gebäudes mit roten Flammentüren erkennbar wird.

CT VII 367 a - 369 a, Spell 1089

- 367 a Veranlasse, daß ich zu dir, Thot, gebracht werde,
b denn ich bin es, der das Jenseits (*dw3t*) geöffnet hat.
c Oh Re, ich werde dein Haupt erhöhen,
d damit ich in deiner Barke reisen werde.
368 a Ich bereite deinen Weg im Himmel,
b der Wasser fallen läßt, auf dem du in der Nacht reist.
369 a Ich bin es, der das Wasser des Sees des Gebietes verstummen läßt.

-
- 1 Die Sprüche 1088-1098 der Sektion VI werden nicht von Totenbuchsprüchen parallelisiert.
2 Auch der Text der Sektion VII bezieht sich auf die Fahrt der Sonnenbarke.
3 Das Gebäude auf B 1 C wird von Kees folgendermaßen charakterisiert: "Es handelt sich um ein vielgliedriges Bauwerk mit Türen und Räumen, bewohnt von grotesken Gottheiten, von denen am Anfang ein großer schreitender Pavian, im Schlußteil ein hockender Falke erkennbar sind. An der Einlaßtür steht eine menschliche Gestalt, sicherlich der Tote, der hier das einzige Mal auf seinem Jenseitsweg dargestellt ist. Es liegt nahe, in diesem palastähnlichen Bau das Endziel der Rosetau-Gruppe zu sehen, im Pavian das Tier des Thot." H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin 1977, 297. Diese Interpretation liegt zwar von der bildlichen Darstellung her nahe, ist aber doch von den Textsprüchen her nicht aufrechtzuerhalten. Daß ein Themenwechsel eintritt, wird allein schon durch den Beginn einer neuen Sektion markiert. Der Verstorbene wird auf B 1 L in Spruch 1097 "Besitzer von Freude" genannt.

Zum erstenmal seit der ersten Sektion der LF wird wieder Thot im Zusammenhang mit dem Jenseitsraum als (Nacht-)Himmel exponiert genannt; die Stelle (282 d) in Spruch 1035 lautet: "Jedermann, der diesen Spruch, um auf ihnen (den Wegen) herabzusteigen, kennt, ist ein erhabener Gott im Gefolge des Thot."⁴ Diese Wege sind in Spruch 1035 die des Osiris an der Grenze des Himmels.

Im weiteren Verlauf des Spruches geht es gleichfalls um einen Weg im Himmel, der vom Verstorbenen, hier für den Sonnengott Re, bereitet werden soll. Doch zunächst müssen weitere Funktionen und Aspekte von Thot, dem Herrn von Hermopolis, geklärt werden, da er in der ganzen Sektion VI eine dominante Stellung innehat.⁵

Gemeint ist vor allem die Richterfunktion von Thot, die er im Auftrag von Re ausübt⁶; zwar ist das Jenseitsgericht in den Sargtexten noch nicht so klar und eindeutig gefaßt wie im Totenbuchspruch 125, doch liegt es der Sache nach bereits im Mittleren Reich vor. Thot ist nicht nur beim Gericht der Stellvertreter des Sonnengottes, sondern auch dessen Begleiter und Steuerermann in der Barke (schon Pyr. 274 c) sowie als Mondgott in der Nacht, wie gerade die weiteren Sprüche der Sektion VI zeigen werden. "In den Sargtexten überwiegt die (primäre) Vorstellung, daß Thot sich in den 'Gestalten des Re in der Nacht' befindet (IV, 380 a, VII, 54 g, 243 k), also *Nachtgestalt* (Ba) *des Sonnengottes* ist (IV, 376 e - f)."⁷

Die Richtertätigkeit des Thot steht gleichfalls in enger Beziehung zu Osiris und Horus, wie es besonders die aus El-Berscheh stammende Spruchgruppe 313-315 zeigt.⁸ Dort tritt Thot als Anwalt und Schützer des Osiris bzw. des Verstorbenen als des Osiris N.N. auf: "Siehe, ich bin gekommen, ich habe dir die Maat gebracht und die Freude. Ich habe dir die Rechtfertigung gebracht. Du bist gerechtfertigt gegenüber deinen Feinden."⁹ Das gilt in gleicher Hinsicht für Horus¹⁰, wobei hier allerdings noch dazukommt, daß Thot den Streit zwischen Horus und Seth geschlichtet hat; dieser ist mit der Einsetzung Horus als des Erben von Osiris beendet worden. Deshalb erhält Thot die Beinamen: "Gott, der die beiden Brüder trennte" (CT I 231 a - c, VI 309 a), "der Horus und Seth trennte" (CT IV 66 i), "der sich

4 Vgl. die Deutung des Spruches 1035 sowie die Beschreibung von Thot, S.112-115.

5 Nach Lesko kann die Sektion VI, als eine "local tradition describing the 'Beyond' with emphasis on Thot the god of Hermopolis" betrachtet werden. Lesko: *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972, 93.

6 R. Grieshammer: *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*. Wiesbaden 1970, 78.

7 B. Altenmüller: *Synkretismus in den Sargtexten*. Wiesbaden 1975, 238.

8 Spruch 314 entspricht dem Totenbuchspruch 1.

9 CT IV 88 e - o, Spell 313. Zit. nach Grieshammer, *Jenseitsgericht*, 78.

10 Spell 314.

zwischen ihnen befindet" (CT IV 66 j) und "der die beiden Herzen befriedet".¹¹

Alle Handlungen der Rechtfertigung an Osiris und Horus nimmt Thot ausdrücklich im Auftrag von Re vor: "Wie Re befohlen hat, dir zu tun seitens Thot."¹²

In Spruch 1089 steht allerdings Thot als Stellvertreter und Begleiter des Sonnengottes bei der Barkenfahrt über den Nachthimmel im Vordergrund.¹³ Zu diesem Thot will der Tote gelangen, der sich damit ausweist, die Duat, im ursprünglichen Sinn des sternensäten Nachthimmels, geöffnet zu haben. Unmittelbar danach wird der Sonnengott selbst gewürdigt, in dessen Barke der Tote erneut mitreisen wird. Hier schließt sich ein Kreis, der in Sektion I begonnen hat. Der Verstorbene verschafft der Barke freie Fahrt im Himmel, damit Re seine Nachtfahrt vollenden kann.

In 369 a erkennt man, daß der Himmel ein Gewässer oder doch zumindest ein wasserreiches Gefilde bildet. Durch Unruhe im Wasser kann die Fahrt gestört werden. In der unruhigen Wasserfläche manifestieren sich die gefährlichen Kräfte des Nichtseins, die der Tote jedoch verstummen läßt; darin klingen aber auch die Vorstellungen an das Gemetzel an, das der Sonnengott unter seinen Feinden angerichtet hat, erst danach kommt der "Flammensee zur Ruhe", so daß die Barkenfahrt fortgesetzt werden kann.¹⁴

Spruch 1090 besteht wiederum aus einer Aufzählung von Dämonen, bezieht sich auf eine der roten Flammentüren des Gebäudes, auf der das Wort "Flamme" zu lesen ist. So auch Spruch 1091, der auf einem roten Band zu finden ist. Spruch 1091 soll das Feuer fernhalten, das andererseits unbedingt notwendig ist, um die herrschende Finsternis zu erhellen. Bei der Abwehr des Feuers benutzt der Verstorbene auch königliche Insignien zum Beweis seiner Mächtigkeit und Herrschergewalt über diesen Jenseitsbezirk. In einer ganz anderen Ausdeutung zeigen die apostrophierten Herrscherinsignien die Herkunft dieser Jenseitsvorstellungen und ihre Aneignung durch die Übernahme königlicher Rechte in dem Sinn an, daß das Dogma einer Stellvertretung der Gottheiten im irdischen Leben durch den König zumindest für das Leben nach dem Tod übernommen worden ist.¹⁵

11 Alle Beinamen nach Altenmüller, *Synkretismus*, 236.

12 CT IV 91a, Spell 313. Zit. nach Grieshammer, *Jenseitsgericht*, 79.

13 Schon Pyramidenspruch 210 läßt den Mond als "Gegengestirn" zur Sonne erscheinen. "Re und Thot werden als die 'beiden Genossen, die den Himmel durchqueren' und die den Verstorbenen auf ihrer Umlaufbahn mit sich nehmen sollen, bezeichnet (Pyr. 128 b/c)." Altenmüller, *Synkretismus*, 237.

14 Vgl. Sektion III, S.154.

15 Allerdings scheuten sich die Gaufürsten von Hermopolis auch im irdischen Dasein nicht, analog zum Pharao des Alten Reiches den Titel "Sohn des Thot" zu führen. Vgl. 3.1., S.74.

Spruch 1092 findet sich auf einem schwarzen Band innerhalb des Gebäudes und stellt im wesentlichen eine erneute Anrufung Thots dar.

Die schon mehrfach vorgekommene Farbsymbolik von Rot und Schwarz bestimmt also auch diesen Jenseitssektor, der von nun ab zu einem festen Bestandteil der altägyptischen Jenseitsvorstellungen wird. Besonders deutlich zeigen diese Ausprägung die Unterweltbücher: dort wird die Unterwelt in zwölf voneinander durch Tore getrennte Bereiche gegliedert. Diese einzelnen Bezirke sind an 23 Stunden des Tages dunkel, wobei sie lediglich durch von Dämonen ausgehenden Flammen erhellt werden. Während einer einzigen Stunde werden die dort lebenden Wesen durch den Besuch des Sonnengottes des Sonnenlichtes teilhaftig.¹⁶

Die Sprüche 1093 und 1094 bilden den Kern der Sektion VI mit ihrer eindeutigen 'Hommage' an Thot.

CT VII 371 j - 372 c, Spell 1093

371 j Dieses ist der Weg von Thot zum Haus der Maat.

372 a Ich werde sein im Gefolge des Thot bei Nacht, indem ich für sie sor-
ge.

b Ich bin im Besitz von Maat. Ich verabscheue die Dunkelheit ...

c Feuer.

Maat, als Tochter von Re die Personifikation von Wahrheit und Weltordnung bzw. im irdischen Bereich von Recht und Gerechtigkeit, gilt als die Gefährtin von Thot. Thot bringt nicht nur die Maat mit sich (CT III 327 b, IV 88 m, 90 i), sondern sein Weg führt zum Haus der Maat (371 j), das heißt, daß die von Re gegebene Weltordnung Maat von Thot verwirklicht und erhalten wird.¹⁷ Möglicherweise ist aber auch beim "Haus der Maat" an das Gebäude gedacht worden, in welchem das Jenseitsgericht stattfindet, wie es dann im Totenbuchspruch 125 als "Halle der Vollständigen Wahrheit" (Maati als Dual) bezeichnet wird.

Wie mit Re am Tag so will der Verstorbene im Gefolge des Thot in der Nacht sein. Der Mondgott wird genauso wie Osiris und Re zum Jenseitsziel. Allerdings ließe sich der Spruch auch in dem Sinn interpretieren, daß der Verstorbene als Stern an den nächtlichen Himmel im "Gefolge des Thot" versetzt werden will. Entscheidend dabei ist aber jedesmal der lichte Zustand, sowohl das Licht des Mondes als auch das der Sterne vertreibt die verabscheute Dunkelheit mit ihren zahlreichen Ängsten und Gefahren.

Spruch 1094 folgt auf die letzte Flammentür des Gebäudes [B 3 C].

16 H. Brunner: Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt 1983, 137.

17 Altenmüller, *Synkretismus*, 237. Das "Haus der Maat" kann natürlich auch den Himmel insgesamt bedeuten.

372 d Heil dir, Thot, der du bist im Gefolge des Re.

373 a Ich bin es, der das helle Udjat-Auge bringt.

b Ich bin es, der das Trübe auf dem verletzten Auge entfernt, so daß es wieder hell wird.

374 a Siehe, ich bin zu dir in diesem deinem Gefolge der Nacht gekommen unter denjenigen, die Opfergaben bereiten.

b Ich bin in die Barke des Re (hinunter-)gegangen.

375 a Ich habe das Feuer mit Wasser gelöscht,

b die Dunkelheit erhellet unter denen, die mit Opfergaben kommen,

c indem Maat gebracht wird zu dem, der den See [var. den Himmel] überquert.

376 a Er hat die Stimmen des „Hiu“-Ungeheuers am großen nördlichen Distrikt des "Himmelsbogen"¹⁸ gehört.

b Ich bin es, der Re vom Wüten des Apophis rettet.

377 a Er [Re] ist nicht in dessen Fesseln gefallen.

b Ich bin der, der Unruhe stiftet,

c der das beschädigte Auge heilt,

d der die Tür umkreist,

e der den Gott mit dem versieht, was für ihn bereitet ist.

378 a Laß mich zu dir, Thot, gebracht werden.

b Ich habe dich nicht in der Nacht abgewehrt.

c Ich bin es, der das Udjat-Auge bringt, der es aus den Armen dessen errettet, der ihm Übles zufügt.

379 a-b Das Gebäude des Mondes ist Zeuge dafür.

Das Thema "Licht in der Finsternis" wird in Spruch 1094 fortgesetzt; die Auseinandersetzung kreist um die beiden Lichtbringer Sonne und Mond, dabei steht das Udjat-Auge im Mittelpunkt des Interesses.

Sowohl Spruch 1093 als auch Spruch 1094 geben eine Beschreibung von Thot als Stellvertreter des Re in der Nacht; allerdings steht Thot in der Rangordnung hinter dem Sonnengott, denn er befindet sich im "Gefolge des Re" (372 d). Der Spruch 1094 wird von dem Mythos des Kampfes zwischen Horus und Seth¹⁹ - wenn man so will, handelt es sich um einen Kampf zwischen Licht (Horus) und Finsternis (Seth), bei dem keiner der

18 *Dwn-pḏwt* eigentlich „Spannen-der-Bögen“. *Pḏwt* kann als Himmelsbezeichnung aufgefaßt werden, dabei dient der gespannte Bogen als Bild des Himmels. W. Barta: Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. München 1981, 84. Auch *pḏt* "der Gespannte" als Himmelsbezeichnung. Altenmüller, op. cit., 323 (CT VI 411 j, VII 240 w).

19 J. Spiegel. Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth (in Pap. Beatty I) als Literaturwerk. Glückstadt 1937.

beiden Kampfgenossen gewinnen kann - und des Zurückholens und des Heilens des Udjat-Auges beherrscht.

Im Kampf wird das linke Auge, das Mondauge, des Himmels- und Lichtgottes Horus verletzt und vom heil- und zauberkundigen Thot geheilt (*wꜥꜥ* = heil), nachdem es von Thot aus dem Erdinnern (VI 306 j, 307 b) oder aus dem "Haus des Rutj" (III 327 b) bzw. aus dem "Haus der Dauer" (VI 307 a) herbeigeschafft worden ist.²⁰ Dieser Mythos stellt eine der Verbindungen her, die Thot mit dem Mond identifizieren.

Das Udjat-Auge²¹, dem menschlichen Auge, aber auch dem Falkenauge nachgebildet, wird nicht nur verletzt, sondern gleichfalls vom Feind Seth verschluckt, entsprechend muß es Thot von dort her zurückgewinnen. Das Verschwinden und Wiedererscheinen des Udjat-Auges wird einerseits mit den verschiedenen Mondphasen, andererseits mit dem Sterben (= Dahinschwinden) und Wiederaufleben des Verstorbenen in der Fülle des Jenseits verbunden. Als mehrdeutiges Symbol stellt somit das Udjat-Auge als leuchtender Vollmond das Licht in der Finsternis dar, aber auch das vollständige, durch den Tod verletzte und daraufhin geheilte Jenseitsleben des Menschen.²²

Nach anderen Versionen des Mythos sucht Thot das verschwundene Horusauge, und nachdem er es gefunden hat, verschluckt er es und erstrahlt dadurch als Mond (CT III 343 d, VI 271 c). Thot ist ein "Vollständiger, der selbst vollständig macht", er ist selbst das Mondauge und zugleich der Bringer, Heiler und Vervollständiger des Mondes, indem er die Gestalt des Mondes verändert und den Ablauf des Mondmonats regelt.²³

Es gibt allerdings noch eine besondere Wendung im Mythos vom Kampf zwischen Horus und Seth. Horus bringt das geheilte Udjat-Auge seinem Vater Osiris dar und verhilft ihm dadurch zu neuem Leben. Damit wird die

20 Altenmüller, *Synkretismus*, 238.

21 Das Udjat-Auge gehört zu den beliebtesten Amuletten Ägyptens, besonders als Grabbeigabe.

22 Allerdings fehlt dem Udjat-Auge an seiner Vollkommenheit ein Rest: "Denn die Teile des Auges dienen zugleich als Schriftzeichen für die Bruchteile des Kornmaßes, also für 1/2, 1/4 usw. bis 1/64 eines Scheffels, und die Addition aller dieser Teile ergibt kein Ganzes, sondern 63/64; Thot hat demnach 1/64 unterschlagen, als er die Teile des Auges wieder zusammenfügte." E. Hornung, "Verfall und Regeneration der Schöpfung", *Eranos* 46 (1977), 439 (mit Abb. des Udjatauges und der entsprechenden Bruchzahlen).

23 Altenmüller, *Synkretismus*, 238. Eine Unterscheidung der Aufgaben des rechten und linken Horusauges findet sich im magischen Papyrus Leiden I 348: "The protection of his eye of the right side is the protection of that eye of Atum which dispels twilight after darkness. The protection of his eye of the left side is <the protection of(?)> that eye of Horus which drives away New Moon's Day." OMRO 51 (1970), 20.

Darbringung des Horusauges zum Urbild des Opfers, speziell des Totenopfers, und erklärt dessen (magische) Funktionsweise.²⁴

Diese geheimnisvollen, mythischen Vorgänge am Nachthimmel werden in Spruch 1094 und vom Verstorbenen in Anspruch genommen. Nachdem der Tote Thot angerufen hat, erklärt er sich zum Bringer des geheilten Udjat-Auges und identifiziert sich somit mit Thot selbst. Bei allen Götteridentifizierungen ist der Verstorbene der empfangende Teil, umgekehrt kann er von seiner Menschennatur nichts an die Götter abgeben. Außerdem ist keine dieser Identifikationen vollständig, der Verstorbene geht nicht in den Göttern auf, sondern will durch die jeweiligen (göttlichen) Eigenschaften sein Jenseitsleben steigern und erweitern, beziehungsweise überhaupt sichern.²⁵ Gleichzeitig wird in Spruch 1094 der Zusammenhang mit den Opfergaben hergestellt, ohne die Götter und verstorbene Menschen nicht leben können. Nachdem sich der Verstorbene derart ausgewiesen hat, darf er sich in die Barkenbesatzung des Sonnengottes und des Thot einreihen und an deren nächtlicher Fahrt teilnehmen.

Der nächste größere Abschnitt des Spruches 1094, 375 a - 377 e, bezieht sich auf die zahlreichen Gefahren, denen die Barkenfahrt und der Sonnengott Re ausgesetzt sind. Dabei tritt der Verstorbene als Schützer bzw. als Beseitiger der Gefahren auf, die bei der Überquerung des Himmels lauern. Der Himmel selbst wird als See oder doch als zu befahrendes Gewässer angesehen, wie aus 375 c hervorgeht.²⁶

Der Tote rühmt sich brennendes, vernichtendes Feuer gelöscht und denen, die Opfergaben bringen, die Dunkelheit vertrieben zu haben. Dabei wird ein Zusammenhang zwischen den Opferspeisen und der Maat in bezug auf den Sonnengott, dem Einen, hergestellt (375 c). "Maat ('Wahrheit') ist die immaterielle 'Speise' (Lebenssubstanz) der Himmlischen, und im besonderen des Sonnengottes."²⁷ Das Darbringen der Maat ist seit dem Mittleren

24 RÄRG, 314-315.

25 Dieses Verhältnis von den Menschen zu den Göttern sagt Wesentliches über die altägyptische Religion aus: Zwar ist das Leben in dieser Welt nur mit und durch die Götter möglich, aber andererseits fehlt den Gottheiten ein besonderer Wert, nämlich die Individualität. Das besondere Kennzeichen des Menschen, seine eigene individuelle Geschichte, wird gerade auch im Jenseitsleben voll erhalten. Und daran, an diesen individuellen Erfahrungen, haben die Götter keinen Anteil. Diese Position liegt in der Entwicklung der Jenseitsvorstellungen nicht von Anfang an vor, gelten doch die Pyramidentexte nur für den Pharao, somit zunächst das einzige Individuum, aber mit jedem "Demokratisierungsprozeß" verbreitert sich die Individualisierung, natürlich trotzdem hierarchisch gestaffelt. Der Begriff Individualität ist in der altägyptischen Kultur - und vielleicht nicht nur da - jeweils mit gesellschaftlicher Macht verbunden.

26 Weitere Parallelstellen von See (*š*) und Himmel (*pt*), OMRO 51 (1970), 94.

27 J. Assmann: Liturgische Lieder an den Sonnengott. Berlin 1969, 162.

Reich die spezifisch solare Form des Opfers: "Re lebt von der Maat".²⁸ Wie der Sonnengott will auch der Tote Maat empfangen. In Spruch 1094 dient das "Darbringen der Maat"²⁹ zusätzlich zur Stärkung des Abwehrkampfes gegen Apophis.

Allerdings gibt es eine weitere Verbindung von Re zur Maat. Im Mittleren Reich ist Re der Leiter des Jenseitsgerichtes. Er gilt als Garant der Ordnung, als "Herr der Maat"³⁰; in personifizierter Gestalt wird Maat zur Tochter des Sonnengottes. In dieser Eigenschaft richtet Re über die Toten und vertreibt die Unordnung. Zwar ist die Vorstellung des Jenseitsgerichtes in den Sargtexten noch nicht so ausgeprägt wie im Totenbuch des Neuen Reiches, doch gilt bereits das "Dienen der Maat" im Diesseits als Voraussetzung für ein seliges Dasein im Jenseits.³¹

Der Sonnenlauf selbst dient der Aufrechterhaltung der Maat und garantiert ihre Funktionsweise. Jedoch ist die Maat einer ständigen Bedrohung durch das "Nichtsein" bzw. die Unordnung, das "Chaos", ausgesetzt, verkörpert durch die Götterfeinde Seth und Apophis (376 a - b). In 376 a wird die Bedrohung durch Seth gestaltet: Hiu stellt eine besondere Form von Seth dar, es ist ein "Esel-Ungeheuer"³², das am Nordhimmel sein Geschrei ertönen läßt. Seth ist "Herr des Nordhimmels" (*nb pt mḥtt*).³³ Diese Bezeichnung bezieht sich auf Seth's astrale Erscheinung im Sternbild des Stier-

28 CT I 51 b-c, III 6a - 7a, VI 85 m-n, VII 268-70, VI 70 d-e, vgl. 71 j und 256 f. Ibid. Besonders deutlich auch in der Schilderung der "verkehrten Welt" in Totenbuchspruch 65: "damit der Nil nicht aufsteige zum Himmel, um von der Maat zu leben, damit Re nicht zum Wasser hinabsteigt, um von den Fischen zu leben". Op. cit. 163.

29 "Zuweilen verbindet man auch das Bringen der *m3^ct* mit der Sage vom zürnenden (fernen) und besänftigten (wiedergebrachten) Sonnenauge." Op. cit., 162. Dem liegt eine Gleichsetzung von *m3^ct* und *wḏ3t*-Auge zugrunde.

30 H. Kees. Der Götterglaube im alten Ägypten. Darmstadt 1980, 248, 277, 294.

31 Grieshammer, *Jenseitsgericht*, 69.

32 P. Kaplony: Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit. Wiesbaden 1966, 73. "The loud crying of the *hiw*, another word denoting the ass and a name of Seth (Wörterbuch II, 483, 15-16) coming from Amente, is mentioned in *Mutter und Kind*, rt.8, 4-5 (for which compare Coffin Texts VII, 101, l; 376, a)." OMRO 51 (1970), 144f. Hornung deutet *hiw* als eine Bezeichnung des Apophis im Amduat, obwohl die Parallelstelle auf Seth hinweist. Daß Seth und Apophis im Amduat wie in den Sargtexten zusammen erscheinen, hat wohl damit zu tun, daß Seth und Apophis seit dem Neuen Reich mehr und mehr miteinander identifiziert werden. Hornung, *Amduat* II, 15 und 126; *Amduat* III, 64.

33 CT III 138 b, VI 196 t-u, damit ist der Nachthimmel gemeint.

schenkels (*ḥpš* oder *mšḥtjw*, entspricht dem Großen Bären), der am nördlichen Himmel von den vier Horuskindern bewacht wird (Tb 17,42).³⁴

In 376 b versichert der Tote, daß er Re vom Wüten des Apophis errettet. Damit stellt sich hier in Sektion VI eine Parallele zur Siebten Stunde des Amduat her. Vorausgegangen waren in der Sechsten Stunde die Begegnung und Vereinigung des Sonnengottes mit seinem Leichnam Osiris. Im Zweigegebuch gibt es zwei Parallelstellen zu dieser Thematik: einmal am Ende der Sektion II der KF und das andere Mal am Ende der Sektion V (LF und KF). In der Siebten Stunde des Amduat ist der Kampf des Sonnengottes gegen seinen Widersacher Apophis der zentrale Punkt: "Apophis hat inzwischen das Fahrwasser der Sonnenbarke eingeschlürft, soweit es ihm möglich war, um ihre Weiterfahrt zu verhindern. Nun liegt er lauernd auf seiner Sandbank inmitten des nahezu trockengelegten Stromes. Beim Nahen des Sonnengottes bewegt er sich, läßt seine fürchterliche Stimme erschallen und versperrt ihm mit seinem riesigen Schlangenleib den Weg."³⁵ Daraufhin wird Apophis vom Sonnengott und seinen Helfern überwältigt und zerstückelt.

In diese Thematik fällt auch die Aussage des Spruches 1094. Nach Vereinigung mit Osiris und Vernichtung des Apophis steht nun ein neuer siegreicher Sonnenaufgang bevor, worauf 377 d anzuspielden scheint (Horizonttor).

Der Spruch endet mit einer erneuten Anrufung Thots und des Udjat-Auges, als "Zeuge" dafür wird vom Verstorbenen das Gebäude des Mondes angerufen. Man hat also das abgebildete Gebäude als Mondhaus anzusehen, als die Stätte, an der sich das Udjat-Auge befindet, bzw. als die Residenz des Mondgottes Thot. So tritt neben die gleichfalls abgebildete Residenz des Totenherrschers Osiris (Sektion II) und neben die lediglich im Text genannte Residenz des Sonnengottes (Spruch 1145, Sektion II) die des Mondgottes Thot. Wie in anderen Teilen des Zweigegebuches garantiert somit die Dreiheit Osiris-Re-Thot das Jenseitsleben des Verstorbenen.

CT VII, 379 c - 380 b, Spell 1095-1096

379 c Dies ist Isis, die vor ihm als Maat ist.

d Sie zeigt ihm die Wege, um den Himmel zu überqueren³⁶,

e damit er das nachahmt, was Re tut.

380 a Das ist Thot, der im Himmel ist.

34 Altenmüller, *Synkretismus*, 202. Die Anwesenheit Seths am Nordhimmel wird allerdings positiv gedeutet, er soll in der Sonnenbarke Re auf seiner Fahrt über den Nordhimmel begleiten und ihm gegen Apophis beistehen.

35 *Amduat* II, 139.

36 Oder: „beim Überqueren des Himmels“ [B 2 Bo].

b Das Auge des Horus³⁷ ist auf seinen Händen im Haus des Mondes.

Die beiden Sprüche 1095 und 1096 ergänzen die Aussagen des Spruches 1094. Isis erscheint als Führerin des Mondes, in Übereinstimmung mit der Maat zeigt sie die Wege, um den Nachthimmel sicher zu überqueren. Isis garantiert, daß Thot als Stellvertreter des Sonnengottes sozusagen dessen Nachtfahrt sicher gestaltet.³⁸ Das Udjat-Auge, das Horusauge als Mond, befindet sich dabei auf den Händen des Thot im Haus des Mondes. Mit dem "Haus des Mondes" (380 b) ist das abgebildete Gebäude gemeint, das natürlich mehr als nur die Residenz des Mondgottes darstellt, es ist ein Heiligtum, das mit dem Udjat-Auge eines der zentralen Mysterien der alt-ägyptischen Religion enthält.

Spruch 1097 bezeichnet den Verstorbenen als einen "Besitzer von Freude" und listet zusätzlich zweimal "Flamme" auf. Wie bisher steht auch hier "Flamme" für eine Grenze, die etwas beschützt und gleichzeitig abwehrt. Die Grenze stößt allerdings gleichfalls immer an etwas Neues, das in diesem Fall durch die Barke in Spruch 1098 dargestellt wird, die das Ende der Sektion VI bildet.

CT VII 381 a - 385 d, Spell 1098

- 381 a Was diese Geringelte angeht, welche auf seinem Kopf ist,
b ist es Isis, die sie ihm gebracht hat. Horus der Ältere sagt:
c Verkünde seinen Namen vor ihm an diesem Tag ihres Schützens gegen ihn [Apophis]
382 a im Horizont,
b bei der Teilung des Hofstaates im Horizont,
c wenn sie ihre Großen bringen,
d wenn sein Vater, der unter den Göttern ist, spricht.
383 a Bilde dir deinen Hofstaat aus deinem Volk.
b Ich veranlasse, daß sie zu dir gehen.
c Es ist Re, der in der Nacht scheint.

37 Dieses Horusauge soll nach Lesko die Barke sein, die wenig später, am Ende der Sektion VI, abgebildet wird. Lesko, *Book*, 99. Meiner Meinung nach eine nicht haltbare Identifikation, da es um den Mond selbst geht.

38 Zum Verhältnis von Re und Thot als Nachtsonne führt Kees einen Hymnus an Re-Harachte aus der 13. Dyn. an (Brit. Mus: Egpt. Stelae IV 21 Nr.1163): "O Re, du erscheinst täglich als Re, Herr des Horizonts, und als Thot, Herr von Hermopolis." Kees, *Totenglauben*, 298. Isis als "Herrin der (Sonnen-)Barke" wird mit Maat identifiziert und steht als Pilotin im Bug der Barke, diese Funktion führt sie gerade in der Siebten Stunde des Amduat aus. J. Bergman: *Ich bin Isis*. Uppsala 1968, 199.

- 384 a Dieses ist der Große, für ihn ist der Himmel ins Sein gekommen.³⁹
 b Jeder, der in seinem Gefolge ist, er wird ewig leben unter den
 Anhängern des Thot.
 385 a Es wird veranlaßt, daß er in der Nacht (er)scheint,
 b zur Freude von Osiris,
 c denn er ist der Einzige, der mehr als er leidet,
 d er, der gegeben wurde zum Gefolge im Hofstaat.

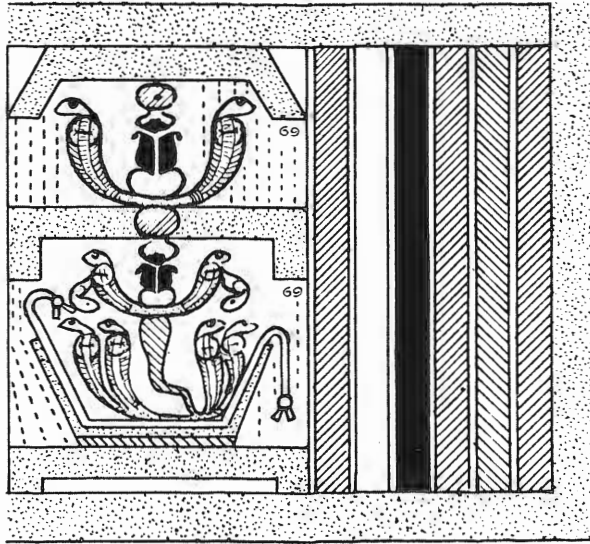


Abb.13 (B 1 C)

Der letzte Spruch der Sektion VI nimmt die vorliegende Thematik auf, bringt diese zu einem Abschluß und vereint aufs Neue Re, Thot und Osiris.

Zunächst wird Isis, die schon in Spruch 1095 eine wichtige Rolle spielt, zugeschrieben, die Geringelte (*mhn*-Schlange) zu dem Kopf des Gottes (Re) in der Barke gebracht zu haben. Zwar ist Isis in erster Linie Mutter des Horuskindes und Schwester und Gattin des Osiris, doch hier, wie in der Identifikation mit Hathor, eher Himmelsgöttin und Partnerin des Re bzw. Horus des Älteren.⁴⁰ Als "Schutzgöttin" beschützt Isis den Sonnengott und steht mit Maat an der Spitze der Sonnenbarke (379 c).

Die Mehen-Schlange verkörpert gleichfalls die Schutzfunktion in bezug auf den Sonnengott. Die wohl älteste Darstellung des Sonnengottes in der Ringelschlange Mehen bildet die Vignette zu Sargtextspruch 458 (siehe

³⁹ Fehlt in B 3 C.

⁴⁰ Altenmüller, *Synkretismus*, 176.

Abb.14), das Motiv wird in den Unterweltbüchern an zahlreichen Stellen wiederaufgenommen und erweitert.⁴¹

Im Amduat wird der Sonnengott Re auf der Barke von der Ersten bis zur Sechsten Stunde in seinem Schrein gezeigt. Im mittleren Register der Sechsten Stunde sieht man den "Gottesleichenam" mit dem Skarabäus auf dem Kopf schützend umhüllt von der Schlange "Vielgesicht" (*ḥš3-ḥrw*). Diese Szene gehört zu der Vereinigung des Sonnengottes mit seinem Leichnam (Osiris). Von der Siebten Stunde an wird der Sonnengott auf der Barke nicht mehr von seinem Schrein, sondern von der Mehen-Schlange umgeben. Die schützende Schlange erscheint also im Amduat nur in der zweiten Nachthälfte, während sie im Pfortenbuch und im Buch

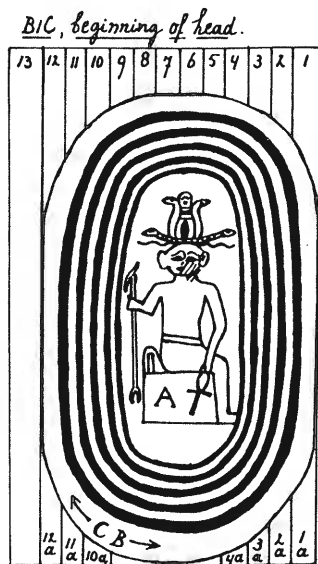


Abb. 14

von der Nacht den Sonnengott auf der ganzen Unterweltfahrt umgibt.⁴² In diesen Jenseitsbüchern wird die Gefährdung des Sonnengottes offensichtlich größer gesehen als im Amduat.

Die Mehen-Schlange als positiver Aspekt der Schlangensymbolik schützt in der Siebten Stunde des Amduat den Sonnengott gegen Apophis, den negativen Aspekt der Schlangensymbolik. Die positiven Seiten der Symbolik umfassen aber nicht nur den Schutz, sondern auch die Fähigkeit der Regeneration, scheint sich doch die Schlange durch die alljährliche Häutung selbst zu verjüngen und zu erneuern. Am eindrucksvollsten ist diese Fähigkeit der Regeneration in der Schlange "Leben der Götter" in der 12. Stunde des Amduat verkörpert, die vom Sonnengott mit seinem Gefolge vom Schwanzende bis zum Schlangengmaul durchzogen wird. Dort treten alle als "Verjüngte" zu einem neuen Leben heraus.

In einer noch weiterreichenden Deutung personifiziert die Schlange in den Unterweltbüchern das Zeitkontinuum schlechthin. Die Zeit wird Stunde für Stunde aus einem Schlangeneib geboren und darauf wiederum ver-

41 Die Vignette des Spruches 758 stellt in den Sargtexten eine Besonderheit dar, als feststehende Tradition begegnet die Vignette mit Spruch als eine Einheit erst im Totenbuch.

42 Da die Darstellung des Schlangeneibes um die Sonnenscheibe die gleiche Symbolik wie die Ringelschlange um den Sonnengott auf der Barke enthält, verbindet man die *mḥn* mit der Figur des Uroboros. Hornung, *Amduat* II, 130.

schlungen⁴³; auch dieser Vorgang wird, wie der Sonnenlauf, zyklisch gesehen. Zeit ist trotz ihrer Linearität zyklisch konzipiert. Das Weltende, das nach "Millionen und Abermillionen von Jahren" eintritt, wird in Schlangengestalt gefaßt. Der "Allherr" Atum spricht zu Osiris in Totenbuchspruch 175: "(Nur) ich bin es, der übrig bleibt, zusammen mit OSIRIS, nachdem ich mich wieder in andere Schlangen verwandelt habe, welche die Menschen nicht kennen und die Götter nicht sehen."⁴⁴

Der Adressat des Spruches ist einerseits der Sonnengott Re, andererseits Thot⁴⁵, Thot erscheint hier als die Nachtgestalt des Sonnengottes. Trotzdem wird nicht nur die Nachtfahrt thematisiert, sondern auch die Tagesfahrt oder besser der Beginn der Reise über den Tageshimmel, der Sonnenaufgang, wie er gleichfalls in der Abbildung dargestellt wird. Darauf bezieht sich vor allem 381 a - 382 d. Der zweite Teil des Spruches 1098, 383 a - 385 d, meint den Nachthimmel als eigentliches Jenseits. Wichtig ist zunächst die Aussage von 383 a, die als ein Beleg für die sogenannte Demokratisierung⁴⁶ dienen kann. Und zwar wird der Hofstaat, das Gefolge des Gottes Re/Thot, aus dem "Volk" *rhjt*⁴⁷ gebildet, also darf prinzipiell jeder Mensch an der Barkenfahrt in der Nacht teilnehmen.

Da die Tatsache im Zusammenhang mit Thot erwähnt wird, scheint ihr eine bestimmte Logik innezuwohnen. Thot hat - wie Hathor - eher das alltägliche religiöse Leben beherrscht, im Gegensatz zu Osiris und Re⁴⁸, und ist deshalb geradezu zum Garanten der "Demokratisierung" prädestiniert, abgesehen natürlich von der Tatsache, daß das Zweigegebuch aus Hermopolis stammt und die Gaufürsten als "Söhne des Thot" ein besonderes Interesse daran gehabt haben müssen, die Stellung von Thot auszuweiten.

43 E. Hornung: Ägyptische Unterweltbücher. Zürich 1972, 33.

44 E. Hornung: Das Totenbuch der Ägypter. Zürich 1979, 367.

45 Vgl. Anm.38.

46 Vgl. zu dem Begriff S.18, Anm.4.

47 Version B verwendet zwar *rhjhtwt*, die "Berühmten", aber das entkräftet die Belegstelle nicht. "In the Pyr. Texts the king has to pass doors, before he may begin his ascension. These doors open to him, but they keep the *rhj.t* at bay. In early dynastic representations the *rhj.t*-birds represent a group of people, which rebels against legal authority. In the Pyr. Texts by *rhj.t* the common people are meant, who, in contrast with the king, are not allowed to go to heaven ... If the Pyr. Texts still contain further indications of a Sheol, these *rhj.t* could be considered to be its population." J. Zandee: Death as an Enemy. Leiden 1960, 7f. Es dürfte sich also bei den *rhjt*-Menschen um die Einwohner des in den Pyramidentexten verabscheuten unterirdischen Totenreiches handeln. Vgl. W. Barta: Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. München 1981, 98.

48 C.J. Bleeker: Hathor and Thot. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion. Leiden 1973.

Re scheint als Thot in der Nacht; der Himmel existiert zur Glorifizierung des Lichtes. Der Verstorbene bekommt daran seinen Anteil, er wird ewig leben im lichten Gefolge des Thot. Osiris, der größte Leidende, wird in diese Konzeption eingebunden, als der Tote schlechthin erfreut er sich an dem Licht der Nachtsonne, denn Osiris, der immer in der Finsternis des Jenseits verbleiben muß⁴⁹, leidet mehr als der Verstorbene, der zum Gefolge der Sonnenbarke gegeben wird.

Die Komposition der beigegebenen Vignette erinnert an die Schlußbilder der Unterweltsbücher⁵⁰, besonders an das des Pfortenbuches. Die Darstellung der Sonnenbarke befindet sich auf einem blauen Himmelszeichen, darüber existieren zwei weitere.⁵¹ Der Sonnengott selbst wird, wie die apotropäischen Götter, in Mischgestalt abgebildet⁵² und besteht im Grunde genommen aus einer vielköpfigen Mehen-Schlange, anstelle des Kopfes befindet sich die Morgengestalt des Sonnengottes, der Skarabäus-Käfer.

Der Skarabäus-Käfer stößt die Sonnenscheibe in eine Abbildung des Himmels. Also wird hier ein Sonnenaufgang dargestellt, der sich allerdings noch einmal wiederholt. Nimmt man die Textaussagen des Spruches 1098 hinzu, so wird hier nicht ein Bild der auf- und untergehenden Sonne geboten, sondern ein Bild der zweifach aufgehenden Sonne, einmal als Tagesgestirn, das andere Mal als Nachtgestirn. Das Licht hat einen doppelten Sieg über die Finsternis errungen, am Tag und in der Nacht, wie auch das Leben über den Tod. Mit dieser für den Toten verheißungsvollen Darstellung endet Sektion VI.

49 Totenbuchspruch 175.

50 E. Hornung, "Zu den Schlußszenen der Unterweltsbücher", MDAIK 37 (1981), 217-226.

51 "Schon die Sargtexte bemühen sich um eine Himmels-Topographie und lassen die Vorstellung von mehreren Himmeln greifen, die bis in ptol. Zt. fortlebt." LÄ II, 1217. Als eine Belegstelle dafür wird CI VII 282 c/283 a angegeben mit einer Darstellung von drei Himmeln auf den Sargböden. Spruch 1098 mit Abbildung wird nicht berücksichtigt.

52 Vgl. Sektion V, Abb.12.

3.3.7. Sektion VII

Formaler Aufbau: Sektion VII besteht lediglich aus dem langen Spruch 1099 und ist in ein Quadrat eingeschrieben, das keinerlei bildliche Beigaben enthält.

Wie schon in Sektion VI vorbereitet, findet jetzt nach erfolgtem Sonnenaufgang die Tagesfahrt in der Sonnenbarke statt, die für den Verstorbenen eines der wichtigsten Jenseitsziele darstellt.

CT VII 386 a - 387 c, 389 c - 390 a, 393 a - 393 c, 405 b - 406 b, 409 b - 410 a, Spell 1099

- 386 a Ich bin ein Anhänger des Re,
b der seine Bronze erhält,
c der den Gott in seinem Schrein ausrüstet.
d Horus, der sich seinem Herrn nähert,
e dessen Thron verborgen ist
387 a in der Reinheit des Schreines.
389 c Ich bin nicht in das Tal der Finsternis gegangen.
390 a Ich habe nicht den See der Verbrecher betreten.
393 a Denn Thot ist inmitten der Geheimnisse,
b und er vollzieht die Reinigung an dem, der die Millionen zählt,
c der das Firmament öffnet und das Trübe von ihm in seinem Gebiet vertreibt.
405 b Ich installiere die Millionen,
c damit ich den Hofstaat leite.
d Möge ich ihnen geben,
406 a eine Reise in höchster Freude zu veranstalten,
b damit die Mannschaft des Re die Rundreise im Gefolge seiner Schönheit macht.
409 b Ich bin der Große in der Mitte seines Auges,
c sitzend oder kniend im Bug der großen Barke von Chepre.
410 a Ich werde und was ich gesagt habe, wird.

Im Gegensatz zu allen anderen Sektionen besteht Sektion VII nur aus diesem Spruch 1099¹, der fast vollständig von Totenbuchspruch 130 parallelisiert wird, bis eben auf die erste Strophe, die in Spruch 1065² ihren Vorläufer hat.

1 Die vorgestellte Auswahl von Spruch 1099, der insgesamt für diese Untersuchung zu umfangreich ist, bezieht sich auf die wesentlichen Aussagen im bisherigen Kontext der Jenseitstopographie.

2 Vgl. Sektion IV, S.166.

Der Inhalt von Spruch 1065 und von Tb 130 A ist ein Öffnungshymnus für den Sonnengott. "Dem 'Öffnungslied' und 'Jubellied' ist als typisches Element gemeinsam die Sequenz Himmel - Erde. Diese Gemeinsamkeit beruht auf der Identität des Betroffenen. Himmel und Erde öffnen sich dem erscheinenden Gott und geraten in Festes-Verfassung durch seine Erscheinung."³ Geschildert wird die glanzvolle Epiphanie des Sonnengottes und mit ihm die Apotheose des Verstorbenen. Geöffnet sind Himmel und Erde, die Horizonttore, die Schreine von Ober- und Unterägypten und die Türen der Tages- und Nachtbarke. Die Wege sind somit freigelegt, eine der wichtigsten Funktionen des Zweibegebuches.

Mit anderen Worten: in Spruch 1065 und Tb 130 A spielt sich genau das Geschehen ab, das in der letzten Vignette zu Sektion VI bildlich gefaßt worden ist. Insofern kann man die Eigenberechtigung von Sektion VII⁴ anzweifeln, setzt doch Spruch 1099 inhaltlich dort ein, wo Spruch 1065 endet. Also setzt Spruch 1099 den Sonnenaufgang bereits voraus, knüpft damit direkt an Sektion VI an. Deshalb erscheint die Vereinigung der Textteile von Spruch 1065 und 1099 zu einem Totenbuchspruch als äußerst sinnvoll.

Der Tote will an der Fahrt der Sonnenbarke teilnehmen. Dafür hat er sich insofern qualifiziert, als er die Voraussetzungen eines Anhängers des Re erfüllt (386 a), z.B. durch das Darbringen der Maat wie in Spruch 1094, der einige Parallelen zu Spruch 1099 aufweist. Auch als "Horus" nähert sich der Verstorbene dem Sonnengott, nicht umsonst wird der zum Himmel aufstrebende Falke als Bild gewählt worden sein (386 d-e). 389 c und 390 a sind zwei gefährliche Orte der Jenseitstopographie, die nicht vom Verstorbenen betreten werden dürfen, was dieser auch in der Art einer "negativen Konfession" von sich behauptet. Möglicherweise entspricht das "Tal der Finsternis" dem Tal aus Spruch 1131 der Sektion I der KF.⁵ Dieses Tal (*jnt*)⁶ liegt bei den Horizonttoren und dient der Vernichtung der nicht gerechtfertigten Toten: "If the dead does not know his spell, he lands in the realm of the

3 J. Assmann: Liturgische Lieder an den Sonnengott. Berlin 1969, 257.

4 Das Plädoyer von Lesko für eine eigene Sektion ist nicht stichhaltig: "Section VII consists of the long spell 1099. It has another description of the course of the sun through the heavens. It is also a description of the afterlife which is complete in itself and originally was probably separate from any of the other traditions collected and put together in the book. The spell cannot be joined to either the preceding or following sections." JAOS 91.1 (1971), 40.

5 Vgl. S.116f.; Zandee sieht auch diese Verbindung: Death as an Enemy. Leiden 1960, 162.

6 "Ein 'Tal' gibt es in Ägypten ja nur in der Wüste, so daß *jnt* speziell das 'Wadi' bezeichnet. An manchen Stellen scheint es, daß die ganze Unterwelt 'Wadi' genannt wird, ..." E. Hornung: Das Amduat II. Wiesbaden 1963. Für Hornung ist das "Tal der Finsternis" (*jnt-kkw*) unterweltlich; dagegen: Assmann, *Liturgische Lieder*, 215.

dead in a valley as a place of horror."⁷ Mit dem "See der Verbrecher" bzw. "Frevler" wird der "Messersee" gemeint sein, der gleichfalls im Osten des Himmels liegt. Die Frevler werden vom Sonnengott überwunden und daraufhin "kommt der Messersee zur Ruhe".⁸

Thot wird wiederum in die Barkenfahrt miteinbezogen. Thot erhält seine besondere Position durch die ihm eigenen Zauberkräfte und seine Kenntnisse göttlicher Weisheit, gleichzeitig ist er derjenige, "der die Maat bringt": "Das bedeutet, die von Re gegebene Weltordnung 'Maat' wird von Thot ausgeführt und erhalten. Gemeinsam mit Maat befindet sich Thot im Sonnenboot, er ist Steuermann in der Barke des Re (Pyr. 273 c - 274 b)."⁹

Die Verbindung von Thot zu dem sich ständig ändernden Mond macht ihn zum Berechner der Zeit, zum "Herrn der Zeit und Rechner der Jahre".¹⁰ Thot zeichnet die Annalen auf. "In gleicher Weise bucht er die Jahre der Menschen, indem er den Tag ihres Todes auf ihren Geburtsstein setzt."¹¹ So ist er als Gott des Rechnens und Schreibens für das dies- und jenseitige Schicksal der Menschen verantwortlich. "Könige und gewöhnliche Sterbliche erhoffen nach ihrem Tode die Hilfe des Thot. Der bedeutsamste Anknüpfungspunkt für die Hoffnung der Toten war wohl die allmonatlich vor Augen geführte Regenerationsfähigkeit des Mondgottes Thot."¹²

In diesen Funktionen wirkt Thot beim Sonnenlauf mit, in 393 b ist er auch für die Zählung der Millionen von seligen Toten, die an der Barkenfahrt teilhaben, verantwortlich, in 393 c sorgt Thot außerdem für die freie Fahrt und die Überwindung der Hindernisse.¹³

Danach wird hymnisch die Fahrt der Sonnenbarke gefeiert, die hier vom Verstorbenen ermöglicht wird. "Re ... in der Barke der Millionen, die ihn anbeten."¹⁴ "Schon im Zweizeigebuch (CT VII 405 bc) erscheinen 'Millionen' des Jenseits in Parallele zum 'Hofstaat' (*šnwt*)."¹⁵ Mit den Millionen (405 b) sind also die Verstorbenen im Jenseits gemeint, die in der Sonnenbarke mitfahren.

Die Fahrt in der Sonnenbarke verspricht tägliche Regeneration: "Der [Re] inmitten seines Auges, der neugeboren wird Tag für Tag" (CT VII 16 v).¹⁶ In 409 b - c steht der Tote als Teilnehmer in der Sonnenbarke in der Mor-

7 Zandee, *Death*, 161.

8 Vgl. S.154.

9 B. Altenmüller. Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 237. Dieses Verhältnis entwickelt sich seit dem Mittleren Reich. LÄ VI, 504.

10 RÄRG, 808.

11 Ibid.

12 LÄ VI, 505.

13 Vgl. Assmann, *Liturgische Lieder*, 235.

14 Stele Merenptah in Hermopolis, Zeile 7. Roeder, ASAE 52 (1954), 334.

15 Hornung; *Amduat* III, 60.

16 Zit. nach Assmann, *Liturgische Lieder*, 50.

gengestalt von Chepre. Chepre¹⁷ stammt von *ḥpr* "werden" und meint die jenseitige Transformation und Regeneration des Verstorbenen. Die Schlußfolgerung von 410 a folgt konsequent aus den bisherigen Aussagen. In völliger Identifikation mit Chepre verwandelt sich der Verstorbene und verfügt gleichzeitig über die schöpferischen Fähigkeiten von Chepre als Urgott.

In zahlreichen mythischen Konnotationen verbindet sich der Tote mit dem Sonnengott, ermöglicht seinen Kreislauf, identifiziert sich mit ihm, betet ihn an und hilft bei der Vertreibung von Apophis "- in dieser unerschöpflichen Bilder- und Vorstellungswelt des Sonnenlaufes haben alle ägyptischen Entwürfe von Wandlung, Erneuerung, Wiedergeburt und ewigem Leben ihren Verweisungshorizont mythischer Präzedenz und Gewißheit." ¹⁸

17 "Ch(e)pre 'den (sc. von selbst) Entstehenden' nannte der Äg(ypter) den Skarabäus, den er ohne Zeugung aus der Erde hervorgehend währte. In die Gestalt eines solchen kleidete darum der Mythos unter dem Namen Ch(e)pre auch den Urgott, 'der von selbst entstand'." RÄRG, 134. Danach erfolgt die Entwicklung von Chepre als Morgengestalt der Sonne.

18 J. Assmann, "Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben", in: Sehnsucht nach dem Ursprung. Hrsg. v. H.P. Duerr. Frankfurt 1983, 352.

3.3.8. Sektion VIII

Formaler Aufbau: Sektion VIII ist graphisch zunächst in vier Rechtecke geteilt, die von sechs, in der Mitte von drei roten Türen getrennten, Abschnitten abgelöst werden (B 3 C, B 2 L). Den Abschluß der Sektion bildet ein weiteres Viereck mit einer langen roten Tür. Zusätzliche Bildbeigaben fehlen. Zur Sektion VIII zählen die Sprüche 1100-1114.

Die Sektion VIII steht in der Tradition derjenigen Sektionen, in denen mehrere Bezirke hintereinander vom Verstorbenen passiert werden müssen, wie z.B. Sektion II der KF. Dabei werden die einzelnen Bezirke eingangs von Torgebäuden mit Wächtern begrenzt, bei denen sich der Tote jeweils ausweisen muß (Pfortnergespräche), um weiterzukommen. Sieben Torwächter werden in Sektion VIII namentlich aufgeführt. Wie schon in den Sektionen zuvor finden sich Parallelen zu Totenbuchspruch 147.

"Die Sprüche für die Torwege des Jenseits", nämlich Tb 144 (KF) und Tb 147 (LF), teilen den Jenseitsraum in sieben Stätten mit Toren ein. Zu den sieben Jenseitsstätten hat bereits Sektion III eine Parallele geliefert¹, die sieben Torwächter der Sektion VIII stellen eine weitere dar.

Der Zahl Sieben kommt in der altägyptischen Kultur, besonders im Bereich der Magie, eine zunehmend bedeutende Stellung zu. "Die Neigung zur Sieben überträgt sich auf ihre Vielfachen. 14 sind der Kas der Re, der Unterweltsstätten (Tb Kap.149) wie nach gelegentlicher Version der Reliquienkulte des Osiris; 21 sind der Unterweltstore, 42 der Totenrichter. 70 Tage liegen zwischen Tod und Bestattung."² Die Sieben stellt also eine wichtige Ordnungszahl der Jenseitstopographie dar.

In den Sargtexten selbst gibt es eine Bild-Text-Komposition, in der die Sieben ebenfalls von großer Bedeutung ist, nämlich im "Gefilde des Thot", CT VI 271 a - 275 g, Spell 649-654, das insgesamt Parallelen zum Zweiwegebuch aufweist.

Die bemerkenswerte Parallele zum Zweiwegebuch bildet ein "Feuerstrom" (*jtrw n ht*, CT VI 272 d) der Bild-Text-Komposition auf dem Turiner Sarg des Iqr aus Gebelên (G 1 T). Der Feuerstrom wird gleichfalls von dämonischen Wächtern bewacht und beschützt, die in Spell 649 vom Verstorbenen mit Namen aufgerufen werden. In Spell 650, in dem der Feuerstrom thematisiert wird, weist sich der Tote dadurch aus, daß er seine Herkunft aus der "Flammeninsel" ableitet. Auch hier geht es darum, dem Toten den Weg zu öffnen (VI 271 a - h).

1 Siehe Sektion III, S.142ff.

2 RÄRG, 874-875. Allerdings ist die besondere Bedeutung der Zahl Sieben für die Jenseitstopographie bis jetzt noch nicht bearbeitet worden; es mangelt an Literatur zur Zahlensymbolik. Vgl. LÄ VI, 128.

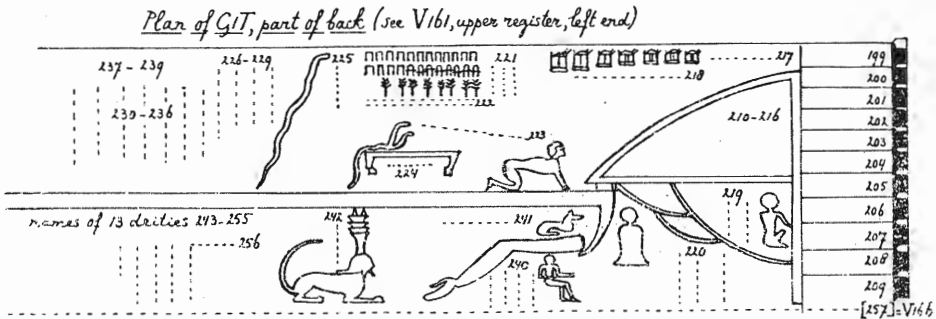


Abb. 15 (Das Gefilde des Thot)

Hornung beschreibt dies so: "Links über dem 'Feuerstrom' sind nebeneinander sieben Gebilde dargestellt, die in ihrer Form an Götter-Schreine erinnern. Die Beischrift daneben sagt: 'Dies sind die *jpwt* (des) Gefildes der Götter, in welchem Re Weintrauben ißt zusammen mit seinem Gefolge' (VI 273 i), und eine zweite Beischrift unter den Gefilden: 'Dies sind die Schreine (*k3rw*) aus Feuerstein (*ds*) in ihrem (?) Wind', wobei *k3r* mit dem Zeichen geschrieben ist, das auch sonst in den Sargtexten als Determinativ (etwa V 391 a und b) oder Ideogramm (VI 271 h und 273 b) von *k3r* verwendet wird (Verwechslung mit dem alten Determinativ des tragbaren Schreines)."³

In diesem "Gefilde des Thot" (VI 273 k), das allerdings nicht auf den Berscheh-Särgen⁴ zu finden ist, wird wiederum ein besonderes Verhältnis von Thot zum Sonnengott Re sichtbar. Thot als Herr des Gefildes versorgt den Sonnengott mit seinem Gefolge im Himmel. Dabei spielen sowohl der Feuerstrom als auch die sieben "Götter, die in ihren Schreinen (*k3rw*) sind"⁵, entscheidende Rollen bei der Versorgung, wie in Sektion III des

3 E. Hornung, "Die 'Kammern' des Thot-Heiligtum", ZÄS 100 (1973), 34.

4 Es wäre interessant, nach einer Beziehung zwischen dem Thot-Gefilde auf G 1 T und El-Berscheh zu suchen.

5 Hornung zieht von den Schreinen des Thot-Gefildes eine Parallele zu den *jpwt* des Thottempels, die der Zauberer Djedi dem Cheops in Papyrus Westcar herbeibringen soll. Diese befinden sich in einer Steinkiste (*ḥdt*) in einer Kammer - in unbekannter Anzahl. Obwohl die Niederschrift des Papyrus Westcar in der 12. Dynastie erfolgt, wird in der Erzählung die Umbruchszeit der 4. Dynastie (Re löst den älteren Horus ab), jedoch in zeitgenössischer Form, reflektiert. Als weitere Parallelstelle kommt der "geheimnisvolle Kasten" im "verborgenen Raum" (= Unterwelt) im "Buch von der Erde" in Betracht, der den Leichnam des Osiris birgt (siehe 2.4.4., S.47). Dieser Behälter symbolisiert die unterirdisch

Zweiwegebuches. Die Siebenzahl der tragbaren Götterschreine korrespondiert in auffallender Weise mit den sieben "Erdhügeln" der Sektion III, den sieben Torwächtern der Sektion VIII und den sieben Torbezirken von Totenbuchspruch 144 und 147.

In Sektion VIII durchläuft der Verstorbene zunächst vier Torbezirke nacheinander, wobei der jeweilige Torwächter angerufen wird.

CT VII 416 a - c, 418 a, Spell 1100

416 a *"Der, der die Stirn vorstreckt", Wächter des äusseren Tores.*

b Ich bin heute aus dem großen Tal gekommen,

c nachdem ich die "Messer" des Kämpfers weggenommen habe aus seiner Hand.

418 a *"Der, der die Stirn vorstreckt", "Der mit wachsamem Gesicht".⁶*

CT VII 420 a, Spell 1101

420 a *"Der, der sie niederschlägt"⁷, Wächter des zweiten Tores.*

CT VII 423 b, 425 c - 426 c, Spell 1102

423 b *"Der, der die Exkremente von seinem Hinterteil ißt", der Wächter des dritten Tores.*

425 c Auf dein Gesicht! Leg deine Arme nieder!

426 a Das Licht möge hervorkommen,

b damit es das Firmament öffne und

c das Trübe von dem Gesicht vertreibe.

schlummernde Lebenskraft des Totengottes. ZÄS 100 (1973), 33-35; Hornung: Ägyptische Unterweltsbücher. Zürich 1972, 15.

6 In einer kleinen Studie untersucht Grimm: "*Dwn-ḥ3t* und *Rs-ḥr* als Namen eines Torwächters in der Unterwelt. Zu zwei Beinamen des Sobek und zur Bezeichnung krokodilköpfiger Gottheiten." GM 31 (1979), 27-34. "Der vorstreckt die Stirn" (*dwn-ḥ3t*) und "Der mit wachsamem Gesicht" (*rs-ḥr*) sind die beiden Namen des ersten Torwächters in Sektion VIII bzw. die des Wächters des zweiten Tores in Tb 144 und des Wächters des dritten Tores in Tb 147. Durch Textvergleiche kann Grimm nachweisen, daß der Torwächter entweder vollkommen krokodilgestaltig oder zumindest krokodilköpfig vorzustellen ist. GM 31 (1979), 33. Die Studie gibt ein interessantes Beispiel dafür, was noch in den Sargtexten zu erarbeiten sein wird; allerdings hat sich Grimm durch die Totenbuchparallelen vorschnell dazu verleiten lassen, die Sektion VIII als Unterwelt zu bezeichnen.

7 In B 3 C Iknty, vgl. Anm.17.

426 d "Der mit zugewandtem Gesicht", "Geräuschvoller", der Wächter des vierten Tores.

Sektion VIII scheint im Himmelsraum angesiedelt zu sein (426 a-c). Der Verstorbene legitimiert sich bei jedem Tor. Zunächst sagt er in Spruch 1100 von sich, daß er aus der Unterwelt⁸ (416 b), aus der Finsternis gekommen sei, von einem Kampfplatz. Dieser Ort kann möglicherweise im Osten des Himmels liegen, wo täglich der Kampf um den Sonnenaufgang geführt wird. Spruch 1100 weist noch eine Besonderheit auf, und zwar droht der Verstorbene dem Wächter damit, daß, falls dieser in Gestalt einer Schlange kommen sollte, Re sterben soll.⁹ Hier wird in abgeschwächter Form auf die Sterblichkeit des Sonnengottes angespielt, die normalerweise nicht thematisiert wird.¹⁰ Eine Ausnahme bildet die Sektion II des Zweigegebuches (vgl. 483 j, S.128ff.). Daß Thot als Schreiber und Archivar der Götter und als Berechner der Zeit die Lebenszeit von Menschen und Göttern festlegt, kann erst für das Neue Reich belegt werden.¹¹

Der dritte Wächter, in Spruch 1102, ist mit dem des dritten Tores in Totenbuchspruch 147 identisch. Im weiteren Verlauf des Spruches wird folgerichtig das Licht aus dem geöffneten Himmel apostrophiert (426 a-b), ein neuer Sonnenaufgang scheint bevorzustehen. Die Öffnung des Tores bedeutet das Erscheinen des Lichtes.

Der vierte Wächter wird durch den des vierten Tores in TB 147 parallelisiert. Der Tote gibt in Spruch 1103 erneut seinen Anspruch auf das Jenseits bekannt.¹²

- 430 a Ich bin in Freude gekommen,
b damit ich die Anzahl an Erscheinungen von Re als Chepre melde.
c Horus, der Älteste von Re, er geht im Himmel herum.

8 Mit Tal wird Unterwelt gemeint sein. Hornung, *Amduat* II, 46. Vgl. außerdem S.205, Anm.6.

9 H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin 1977, 299.

10 In magischen Praktiken wird den Göttern auch mit Vernichtung gedroht. E. Hornung: Der Eine und die Vielen. Darmstadt 1973, 204-206.

11 Hornung, op.cit., 147.

12 "Wir können jetzt den Weg verfolgen, der von der Verwendung von Hymnen an den im Osten aufsteigenden Sonnengott in den königlichen Totentexten der Pyramiden zur Gewährleistung des Eintritts in das Himmelsreich bis hierher führt, wo der Tote als Genosse des Sonnengottes an den Jenseitstoren Einlaß begehrt." Kees, *Totenglauben*, 299.

431 a Er wird mich unter denen sehen, die am Steuerruder sind.

Tatsächlich meldet der Verstorbene, während er am Steuerruder der Sonnenbarke steht, die Morgengestalt des Sonnengottes an. Es geht also - in Fortsetzung der letzten Sektion - um die Fahrt in der Sonnenbarke. Jedoch nicht nur in Spruch 1104, sondern auch in Spruch 1105 und 1106 steht Horus der Ältere im Mittelpunkt. Die Barkenfahrt vollzieht sich in seinem Himmel.

CT VII 431 c - 433 c, Spell 1105

431 c Ich bin vom Himmel des Ruti gekommen,

432 a nachdem ich Maat gerettet habe.

b Bereite einen Weg für mich!

c Damit ich die große Krone, welche Horus, der Älteste von Re, trägt, erhalte,¹³ von ihr in meine Hand.

d Bring sie mir!

433 a Bereite einen Weg für mich, so daß ich darauf passieren kann,

b so daß ich Maat richtigstellen

c und die Finsternis öffnen kann.

CT VII 433 d - 434 b, Spell 1106

433 d Ich bin zu dir gekommen,

434 a oh Horus, der Älteste unter den Öffnern des Firmaments,

b daß du mich wegnimmst von den Klauen desjenigen, der für sich nimmt, was er sieht.

Die Spruchgruppe 1104-1106 korrespondiert mit Spruch 1061¹⁴ aus Sektion IV. Schon dort erfleht der Verstorbene den Schutz vom "ältesten Horus" und hat "Tore des Himmels" (318 d) zu überwinden. Dem "ältesten Horus" unterstehen die Gestirne des Nachthimmels, deshalb ist er für die Jenseitsvorstellungen bedeutsam, und das Tagesgestirn der Sonne: er ist Herr über Licht und Finsternis.¹⁵ Mit Horus, dem Herrscher über Tages- und Nachthimmel, wird somit der gesamte Jenseitsraum thematisiert, in dem sich der Sonnenzyklus vollziehen soll.¹⁶ Bedrohlich wirkt die Finsternis, die

13 Durch die Forderung des Verstorbenen nach der Horuskrone erinnert Spruch 1105 an einen königlichen Totentext.

14 Siehe S.165

15 Ibid.

16 Dazu ist Maat erforderlich, die in Spruch 1105 angesprochen wird. Vgl. Sektion VI, S.196f. und J. Assmann: Liturgische Lieder an den Sonnengott. Berlin 1969, 162f.

auch hier ständig durch das Licht bekämpft werden muß. Diese Thematik beherrscht die ganze Spruchgruppe 1104 - 1106.

Mit Spruch 1107 wird eine neue Abteilung von Sektion VIII erreicht.

CT VII 436 a-g, Spell 1107

436 a-c Finsternis, Finsternis, Finsternis.

d Das Tor der Finsternis.

e-g Feuer, Feuer, Feuer.

Mit dem "Tor der Finsternis" beginnt ein neuer Himmelsabschnitt, hier dürfte der dunkle Nachthimmel gemeint sein. Im weiteren Verlauf der Jenseitsvorstellungen wird die Kategorie der Finsternis eindeutig der Unterwelt zugewiesen, im Zweiegebuch gehört sie zum Himmel. In dieser Finsternis muß nun der Verstorbene an drei weiteren Wächtern vorbei, die zuvor nicht selbst in Erscheinung treten, sondern durch drei rote Flammentüren (B 3 C) repräsentiert werden.

CT VII 436 h, Spell 1108

436 h "*Kopfüber-Gesicht*", "*Zahlreich-an-Gestalten*", *Wächter des ersten Tores.*

CT VII 437 f, Spell 1109

437 f "*Der von Würmern lebt*", *der Wächter des mittleren Tores.*

CT VII 439 a-c, f, Spell 1110

439 a *Iknty*¹⁷, "*Der seine Stimme in der Flamme erhebt*", *der Wächter des dritten Tores.*

b Der Dritte, der zu seinem Herrn aufsteigt, damit er von Feuer lebt.

c Dieses ist das Feuer, welches an seinem Mund ist.

f Ich bin in der Mitte von seinem Firmament als Horus der Ältere.

Hier wird eine Dreiheit der Jenseitstore vorausgesetzt, die Kees noch näher beschreibt: "Bezeichnenderweise führt gerade der [Wächter, d. Verf.] des 'mittleren Tores', aus dem nach dem Text des Totenbuchkapitels 109 Re am östlichen Horizont des Himmels hervorgeht, als wohl des eigentlichen Haupttores, den Namen: 'der lebt von dem, der nicht zu diesem Himmel

17 Nach Borghouts ist mit Iknty ein Dämon gemeint, der in einem Loch vermutlich als Schlange haust. OMRO 51 (1970), 101.

des ältesten Horus zu gehen versteht', d.h. der den verschlingt, der den gehörigen Spruch nicht kennt."¹⁸ Das dritte bzw. siebte Tor wird in Spruch 1110 beschrieben, darin identifiziert sich der Verstorbene gänzlich mit Horus dem Älteren, der "in der Mitte des Firmamentes" ist (439 f).¹⁹

Wichtig ist die Bedeutung des Feuers in diesem Spruch (439 b-c): Zunächst trägt die Erscheinung des Feuers einen ambivalenten Charakter, als verzehrendes Element dient es der Vernichtung, als leuchtendes und wärmendes der Reinigung und dem Schutz. In Spruch 1110 unterstützt das Feuer den Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, worauf Bonnet hinweist: "Dem solaren F(euer) gleich verscheucht die aufleuchtende Flamme als Horusage, das 'die Macht des Seth vertreibt', mit dem Dunkel die bösen Mächte, die in der Finsternis wohnen."²⁰ Die Wichtigkeit des Feuers besteht aber in 439 b darüber hinaus noch darin, daß es geradezu zu einer Lebenssubstanz wird und damit an die Symbolik des "Flammensees" erinnert.

In Sektion VIII durchwandert der Verstorbene durch sieben Tore getrennte Himmelsräume bzw. verschiedene Himmel, die entweder waagrecht oder senkrecht gestaffelt sind, um einerseits am Zyklus der Sonnenbarke teilzuhaben und andererseits zum obersten Himmelsgott, Horus dem Älteren, zu gelangen. Die Jenseitstopographie der Sektion VIII entspricht einer Himmelstopographie.

Der letzte Abschnitt der Sektion wird wiederum durch ein Tor ohne Wächter, aber mit der Abbildung (B 3 C) einer roten Flammentür eingeleitet, um darauf in den letzten Sprüchen dem Jenseitsziel des Verstorbenen breiten Raum zu gewähren.

CT VII 440 c-d, Spell 1111

440 c Flamme.

d *Tor der Finsternis.*

Die beiden letzten Sprüche 1113 und 1114 der Sektion beziehen sich eindeutig auf die beiden Himmelsgötter Re und Horus den Älteren, die gemeinsam das Jenseitsziel bilden.

CT VII 443 c - 445 a, Spell 1113

443 c Du hast dich in die Höhe erhoben, damit ich mich zu dir erhebe.

d Du kommst heraus. [nur in B 1 Bo]

e Du hast dich in die Höhe erhoben.

f Höhe.

18 Kees, *Totenglauben*, 299.

19 439 f ist ein gutes Beispiel dafür, wie doch der Unterschied zwischen dem Toten als Horus Semsu und Horus Semsu selbst gewahrt bleibt.

20 RÄRG, 189.

- 444 a Ich bin der Abscheu des Apophis,
 b seitdem ich weiß, wie man auf (deine) Wunden speit.
 c Ich sehe,
 d denn ich bin einer, der auf Wunden speit, die heilen werden.
 445 a Ich wehre dich nicht ab, oh Re!

CT VII 445 b - 446 a, Spell 1114

- 445 b Das ist Horus der Ältere, der in allen Teilen des Himmels ist.
 c Was jeden betrifft, der diesen Spruch kennt, der vor ihm ist, dessen
 Gestalt groß ist,
 d der wird dort als groß an Gestalt existieren.
 e Heil dir, oh Re, dessen Schönheit ich sehe.
 446 a Mögest du nicht den Zerstörer erreichen, deinen Gefährten.

Wie in den Pyramidentexten will der Verstorbene zum Himmel erhoben werden, dort kann er endlich den Sonnengott Re in seiner "Schönheit" schauen. Neben dem Wunsch der Mitfahrt in der Sonnenbarke und des Anteils an der Gegenwart des Sonnengottes wird als Jenseitsziel noch einmal deutlich - wie in Sektion IV - Horus der Ältere herausgestellt. Er ist derjenige, der alle Teile des Himmels beherrscht, als der Himmelsherrscher par excellence. Die Erhöhung des Toten drückt sich in der Größe seiner Gestalt aus.

Altenmüller sieht diese "doppelte Erscheinung des Himmelsgottes, als Beherrscher sowohl des Tages- als auch des Nachthimmels", als "der Vereinigung der Baformen des Re und des Osiris" vergleichbar, "denn Hor-Semsu kann am Tage Re und nachts Osiris sein. Es zeigt sich in dieser Horusform das synkretistische Bestreben, zwei konträre Götter (des Tages und der Nacht) in einem einzigen universalen Himmelsgott zusammenzuschließen."²¹ Als Stern am Nachthimmel wünscht der Verstorbene im Himmel von Horus dem Älteren zu sein (VII 438 a) oder sich sogar in den Gott selbst zu verwandeln (IV 29 g, f, 28 a).

Durch die Ausweitung von Horus dem Älteren auf den Nachthimmel, dem ursprünglichen Jenseits, und den Tageshimmel, dem Lichtland des Verstorbenen, wird Hor-Semsu wie Osiris zum Totenherrscher, der wie dieser den seligen Toten ein licht- und machtvolltes Leben nach dem Tod im Jenseits ermöglicht.

21 B. Altenmüller. Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 142.

3.3.9. Sektion IX

Formaler Aufbau: Die letzte Sektion (IX) des Zweiwegebuches gliedert sich im wesentlichen in drei Abteilungen, die jeweils von drei unterschiedlichen, relativ großen und reich ausgeschmückten Barkendarstellungen begleitet werden. Zur Sektion IX zählen die Sprüche 1115 - 1130 (1031¹), die nicht von Totenbuchsprüchen parallelisiert werden.

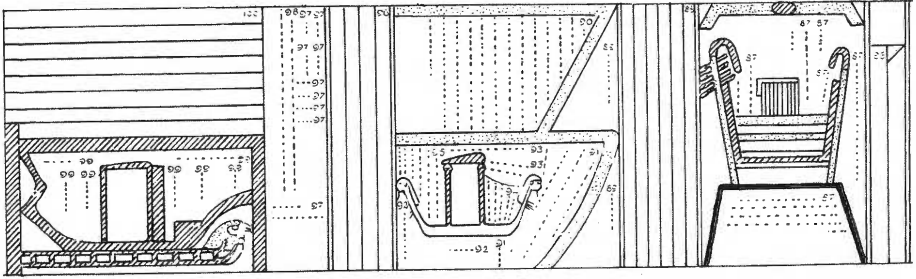


Abb.16 (B 3 C, Sektion IX)

Die Sprüche 1115 und 1116 liefern den Text zu der ersten Barkendarstellung. Die Vignette auf B 3 C zeigt eine Barke, die auf einem schwarzen Postament² ruht und selbst äußerst vielfarbig komponiert ist. Die Seiten sind blau und laufen oben an den Spitzen in rot aus; an der linken Seite sind mehrere Ruder angebracht. In der Mitte der Barke befindet sich auf blauen und gelben Streifen das Zeichen für "Hütte, Halle". Über der Barke wölbt sich ein blaues Himmelszeichen mit einer roten Sonnenscheibe. Auf B 1 C (Abb.17) wird das Zeichen durch die Abbildung des Sonnengottes selbst ersetzt, der in einer Mischgestalt mit dem Kopf eines Katers (*mjw*) auftritt. Re hat sich auf seinem Thron niedergelassen, der als Lehne eine Uräus-Schlange aufweist.

CT VII 446 b - d, Spell 1115

446 b Dies ist der Trinkplatz des Himmels der Gotteshalle³.

c Er verbleibt im Himmel,

d seine Spitze ist Feuer, sein Ende Finsternis.

1 Vgl. Sektion I, S.104, Anm.10.

2 "Schwarz symbolisiert auf den Karten zum Zweiwegebuch sonst stets die Dunkelheit. So lautet Sp. 1115 die Beischrift zu einem an den Spitzen rot, in der Mitte blau und gelb, unten aber schwarz gezeichneten Gebilde: 'Der Trinkplatz des Himmels der Gotteshalle ist dies. Er ist im Himmel festgegründet, und seine Spitze ist Feuer, sein Ende Dunkelheit'." BiOr 20 (1963), 249.

3 *Sh-ntr* ist auch die Bezeichnung für die Balsamierungshalle des Anubis (CT I 225 g, 236 f). B. Altenmüller: Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975, 338.

- 447b Dieses ist der Platz eines *Ach*, der weiß, wie man das Feuer betritt
und die Finsternis öffnet,
c der aber nicht weiß, wie man zum Himmel von Re-Horus, dem
Älteren, geht
d unter dem Gefolge von Re-Horus, dem Älteren, mit den Opfergaben
vom Horizont von Re-Horus, des Älteren.
e Dieses ist der wahre ...⁴ von Re.
448 a Der Platz eines wahrhaft ausgestatteten *Ach*, der in Ewigkeit nicht
stirbt.
b Da ist kein Gott, der einen vor ihm kennt.
c Der Platz eines ausgestatteten *Ach*, der selbst zum Gott wird.

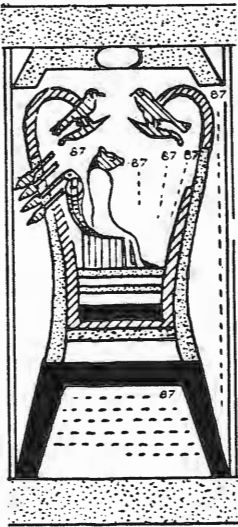


Abb.17

An dieser Tränke, die in Verbindung zum Sonnengott steht, wird der selige Tote mit Wasser versorgt, in Parallele zum *rdw* des Osiris in Sektion V⁷. Die Kategorien von Feuer und Finsternis cha-

Hier wird vom Verstorbenen, der sich dadurch auszeichnet, daß er wohl ausgestattet (*cpr*), also mit dem versehen ist, was er im Jenseitsleben benötigt, wie Grabausstattung, Mumifizierung etc., und der ein Verklärter (*3h*) ist, also "gerechtfertigt" durch das Jenseitsgericht, und über das notwendige Wissen verfügt, einer, "der seinen Spruch kennt", ein Ort erreicht, der als "Trinkplatz des Himmels" (446 b) bezeichnet wird. Diese Lokalität wird so beschrieben, wie man es sonst immer von den Jenseitsstoren zu Anfang einer neuen Sektion kennt, (B 1 C) wie z.B. in Sektion II 474 i (Spell 1132)⁵ oder in Sektion III 287 a - b (Spell 1037)⁶.

4 *cft*, vgl. R.O. Faulkner: The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. III. Warminster 1978, 131. Nimmt man an, daß der ägyptische Schreiber sich verschrieben hat, kann man möglicherweise *cfdt* lesen, das als "Schrein, Kasten" sinngemäß paßt. Vgl. 3.3.8., S.209, Anm.5. Kees übersetzt: "Dies ist das wirkliche Jenseits (Aftet) des Re." Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin 1977, 300.

5 Vgl. S.119ff.

6 Vgl. S.138f.

7 Vgl. S.182f.

rakterisieren allgemein einen Ort der Jenseitstopographie, in der Regel im Nachthimmel oder in der Unterwelt, haben aber zusätzlich auch einen schützenden Charakter, wie in Spruch 1033 (263 a): "Das Feuer, das gegen euch brennt, ist das, welches Re umgibt, das um ihn zusammengebunden ist."⁸

Nach Abb.17 handelt es sich in der Barke um Re in seiner Katergestalt, mit rotem Kopf, der in dieser Form aus Totenbuchspruch 17 bekannt ist, wo der "große Kater" von Heliopolis den Ischedbaum spaltet in der Nacht des Kampfes und dadurch den Sonnenaufgang ermöglicht. Die Vorlage zu Tb 17 findet sich in den Sargtexten: CT IV 282/83 a - c, 286/87 d - e, 288/89 b - c.⁹

"In Katergestalt betritt Re täglich die 'geheimen Wege' (VI, 388 o - p), d.h. er zieht als Kater nachts durch die Unterwelt, wo er mit dem Schlangendämon Apophis kämpft, denn der Kater ist der natürliche Feind der Schlangen."¹⁰

Bemerkenswert an diesem Himmelsort ist die Vorstellung, daß er für diejenigen der seligen Toten reserviert ist, die nicht wissen, wie man zum Himmel von Re-Horus dem Älteren gelangt (447 c).¹¹ In der synkretistischen Gestalt Re-Hor-Semsu manifestiert sich der Himmelsgott Horus der Ältere in der Sonnenscheibe des Re.¹² Sein Himmel wird in Sektion VIII des Zweiwegebuches beschrieben. Damit wird an dieser Stelle erneut eine Hierarchisierung des seligen Verstorbenen im Jenseits sichtbar. Welche Gruppe von Verstorbenen wird von Sektion VIII nun aber ausgeschlossen?

Wie in Sektion VIII ausgeführt, ergeben sich inhaltliche Parallelen von dieser Sektion zu den königlichen Pyramidentexten. Man kann deshalb die Vermutung äußern, daß nach wie vor das eigentliche himmlische Jenseits an einen "höhergestellten" Verstorbenen gebunden bleibt, im Extremfall allein an den Pharao, und daß der "Demokratisierungsprozeß" noch nicht soweit fortgeschritten ist, um den gesamten Jenseitsraum zu integrieren. Das "Volk" findet sich demgemäß in anderen Regionen des Jenseits, wie Nachthimmel oder Unterwelt, wieder, obwohl die Aussagen von 448 a - c, die eine "Vergottung" des Toten zum Gegenstand haben, die eben getroffene Hierarchisierung wieder relativieren.

8 Vgl. Sektion I, S.108.

9 Vgl. M. Heerma van Voss: *De oudste versie van Dodenboek 17a, Coffin Texts spreuk 335a*. Leiden 1963, 43-46, 81-84.

10 Altenmüller, *Synkretismus*, 75. Die Katergestalt des Re ist nicht nur die nächtliche Erscheinungsform, sondern auch die des Tageshimmels (CT IV 47 c). In späterer Zeit wird Re "der mit dem Katerkopf" (*mjwty*) genannt (Wb II, 42,8).

11 Vgl. den Wächter des mittleren Tores (Spell 1109) in Sektion VIII, "der von dem lebt, der nicht zum Himmel von Horus dem Älteren zu gehen versteht" (437 g - 438 a), S.214.

12 Altenmüller, *Synkretismus*, 104.

Der Jenseitsort von Spruch 1115 - 1116 ist mit dem Sonnengott verbunden, durch die Aussage von 446 d und die (geheime) Katergestalt des Sonnengottes wird dieser Ort im Nachthimmel zu lokalisieren sein. In der ganzen Komposition gleicht die Barkendarstellung der der Sektion VI¹³, die sich ebenfalls auf die Nachtgestalt des Sonnengottes bzw. auf seinen Stellvertreter, nämlich Thot, bezieht. Auffallenderweise wird auch gerade in Spruch 1098, der zu der Vignette in Sektion VI gehört, das "Volk" als Gefolge von Thot, dem Re in der Nacht, bezeichnet (383 a - 384 b). Möglicherweise handelt es sich hier um die Vorstellung, daß der Verstorbene als Stern am Nachthimmel sein "ewiges Leben" sichert. Auf jeden Fall scheint eine Beziehung von Sektion VI zu der ersten Abteilung von Sektion IX zu bestehen.

Mit Spruch 1117 wird eine ganz andere Region der Jenseitsstopographie eingeführt.

CT VII 448 d - 449 b, Spell 1117

- 448 d Jedermann, der das Gesiegelte kennt¹⁴,
 e wird dadurch glanzvoller als Osiris.
 449 a Er hat jedes Tribunal passiert, in dem Thot ist,
 b aber Thot wird im Tribunal von Osiris sein.

Im weiteren Verlauf des Spruches wird ausdrücklich von einem einflußreichen Mann (*s-wr*) gesprochen, der auf dem Weg in den schönen Westen ist und sich einer vierfachen Reinigung unterziehen soll. Hier wird direkt der physische Tod thematisiert und der unmittelbare Übergang bzw. die Überfahrt in das Jenseits des Osiris angeführt. Der Vornehme, dem dieses Jenseitsziel gilt, wird dadurch sogar glanzvoller als Osiris selbst sein (448 e) und jedes Jenseitsgericht (449 a) bestehen.¹⁵ Dagegen gehört das Volk, wie oben erwähnt, zum Gefolge des Thot.

Die nächsten Sprüche der Sektion IX gehören unmittelbar zu der Vignette mit der zweiten Barkendarstellung. Dabei werden Sprüche und Barke von einem zweifach gewundenen Flußlauf eingerahmt (siehe Abb.18).

13 Darauf verweist schon Lesko, JAOS 91.1 (1971), 40-41.

14 Bezieht sich auf Spruch 1080 (352 a): "Dieses ist der versiegelte (Ort) inmitten der Finsternis." (Sektion V)

15 R. Grieshammer: Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. Wiesbaden 1970, 79 und 88.

CT VII 451 a - b, Spell 1118

451 a Osiris-Gebäude, das Land der (vier)¹⁶ *Achu*.

b Seth vom Land der (vier) *Achu*.

Die Osiris-Region hier in Sektion IX bezieht sich auf die von Sektion V, dort wird in Spruch 1084 (356 b)¹⁷ gleichfalls ein "Gebäude des Osiris" erwähnt. Überraschenderweise schildert Spruch 1118 Seth in friedlicher Eintracht mit Osiris: "Es kann sogar geschehen, daß beide [Osiris und Seth, d. Verf.] als Mächte, die in dem Wüstenreich der Toten hausen, in Parallele rücken (Pyr. 1236). Aber die Verbindung mit unheilvollen Gewalten wie die Rivalität gegen Horus prädestiniert S(eth) für die Rolle des gewalttätigen Präkandidaten, der nach dem Thron seines Bruders verlangt."¹⁸ Dieses wird dann in Spruch 1120 thematisiert. Vorher, in Spruch 1119, wird Osiris, als Besitzer seines Gebäudes, von dem Verstorbenen angerufen und seiner Unterstützung versichert.

CT VII 453 a - g, Spell 1120

453 a Ich stehe mit Osiris auf, wenn er aufsteht.

b Oh Osiris, dein Ba kommt zu dir.

c Öffne deinen Schlund,

d nimm Osiris (viermal zu sagen).

e Der süße Wind kommt zu dir,

f denn seine¹⁹ Macht ist zur Erde niedergelegt.

g Sie haben den Sturm, der auf ihm liegt, für immer verlassen.

In Spruch 1120 feiert der Verstorbene in völliger Identifikation mit dem Totenherrscher die "Wiederauferstehung" mit Osiris, nachdem die Macht des Seth und damit die des Todes überwunden worden ist. Von Sektion VI an wird in erster Linie das himmlische Jenseits mit allen Inhalten beschrieben, doch hier, in der Mitte der letzten Sektion, wird noch einmal Osiris mit aufgenommen. Dies dokumentiert die veränderte Situation in den Jenseitsvorstellungen nach der Ersten Zwischenzeit eindeutig.

Die Veränderung hängt unmittelbar mit Osiris zusammen. Nicht mehr, wie im Alten Reich, an die Institution des Königtums gebunden, kann nun mehr derjenige, der am Osiris-Schicksal durch Riten oder Gottesnähe, wie

16 Die Vier ist die Zahl der Ganzheit und damit die eigentlich heilige Zahl der Ägypter. H. Kees: Der Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin 1977, 167.

17 Vgl. S.185, Anm.31.

18 RÄRG, 710.

19 Die des Seth.

einer Stelenkapelle in Abydos²⁰, teilhat, nachtodliche Fortdauer erlangen. Zum Osiris-Schicksal gehört des weiteren die Rechtfertigung durch einen Prozeß, der Rang und Würde im Totenreich garantiert, damit geht gleichzeitig eine Ethisierung der Jenseitsvorstellungen einher.²¹

Träger dieser Vorgänge ist nicht mehr wie im Alten Reich der Ka, sondern der Ba als "Idee einer Unsterblichkeit aus eigener Kraft" (Assmann). Die Wurzeln der Ba-Vorstellung sind sicher im Zusammenbruch des König-tums des Alten Reiches zu sehen, der einen starken Zweifel an dem traditio-nellen Totenkult ausgelöst hat.

Spruch 1121 bezieht sich direkt auf die abgebildete Barke.

CT VII 453 h - 454 b, Spell 1121

453 h-j Sepa, Osiris, Aker,
454 a "Dauerhaft an Leben"
b ist der Name dieser Barke.

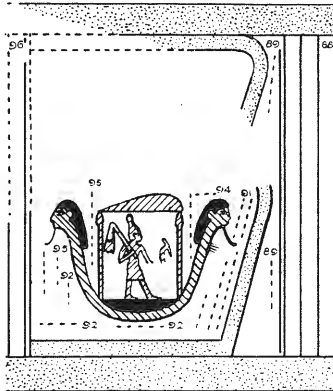


Abb.18 (B 1 C)

Kees beschreibt die Barke folgenderma-ßen: "In der unteren Hälfte einer rings von einem Wasserlauf umschlossenen Örtlichkeit steht eine phantastische Göt-terbarke, am Bug und Heck mit Götter-köpfen verziert, mit einem Schrein. 'Bleibend an Leben' heißt sie, wie die Py-ramide Königs Phiops' II. bei Sakkara."²² Im Schrein steht mit Zepter, Geißel und oberägyptischer Krone Osiris (453 i).

Sepa, der Tausendfuß, und Aker wer-den in Spruch 1121 mit Osiris in einem Atemzug genannt, alle drei Gottheiten haben einen "erdverbundenen Charakter".²³ Die zweite Abtei-

20 J. Assman: Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart 1984, 216ff.

21 "Mit dem Durchbruch der Osiris-Religion einher geht eine durchgreifende Verjenseitlichung des T(otenglaubens). Der Verstorbene geht nach dem Tode in ein Jenseits über, das in schwer auflösbarer Weise die aus dem AR überkommenen Züge eines 'himmlischen Jenseits des Königs' mit der neuartigen Vorstellung von der chthonischen Unterwelt des Osiris vermischt. Vor die ersohnte Gottesnähe bei Osiris, aber auch bei Re in der Sonnenbarke, schaltet sich jetzt die Vorstellung einer Jenseitsreise, die der Tote nur durch Wissen bewältigen kann." LÄ VI, 668.

22 Kees, *Totenglauben*, 301.

23 Altenmüller, *Synkretismus*, 14.

lung der Sektion IX stellt also tatsächlich ein unterirdisches, von fruchtbringenden Wasserläufen durchzogenes Gefilde dar, in dem Osiris, als Totenherrscher, in seiner Barke residiert. Hier wird Osiris als Garant des Jenseitslebens konstelliert. Nicht mehr nur in den Höhen des Himmels, sondern auch in der Tiefe der Erde ist die Fortdauer der Verstorbenen möglich. In Spruch 1123 wird dieses dadurch bekräftigt, daß Osiris das Horusauge als Lebenssymbol überreicht bekommt und sich - sowie den mit ihm verbundenen Verstorbenen - zu neuem Leben erhebt.

Spruch 1124, der letzte der Osiris-Region, thematisiert, wie Spruch 1117, der erste der Osiris-Region, noch einmal das Verhältnis von Osiris und Thot:

CT VII 455 a - c, Spell 1124

455 a Ich bin rein in meinem eigenen Sarkophag.

b Ich bin Thot. Die täglichen Opfergaben für Osiris sind meine Opfergaben.

c Diese gehören meinem Vater Osiris, der auf dem Hügel ist; Osiris, Aker und Mehen.

In Spruch 1124 wird zunächst die Beziehung zwischen dem in seinem Sarkophag als Mumie (*s^{ch}*) liegenden Verstorbenen und Osiris hergestellt; beide bilden eine Einheit bzw. der Tote stellt als Mumie eine Form von Osiris dar: "Ich stehe mit Osiris auf, wenn er aufsteht" (453 a). Beide erwachen zu neuem Leben und haben Anteil an den Opfergaben (455 b) und damit an der jenseitigen "Versorgungsgemeinschaft" (Assmann).

Dabei wirkt Thot mit: Als Anwalt für die Rechte von Osiris hilft er diesem zu seinem Recht vor Geb; als "Berechner der Zeit" und damit als Opfergott zeigt er die monatlich fälligen Opfer an (IV, 18 g; VII 501 d).²⁴ Mit dieser Funktion will sich der Tote identifizieren (455 b).

Der letzte Teil von Spruch 1124 (455 c) leitet im Grunde über zu den Aussagen in der letzten Abteilung von Sektion IX. 455 c erinnert an die Prophezeiung von Totenbuchspruch 175, der in dem zitierten Abschnitt auf dem letzten Sargtextspruch der Sektion IX, Spruch 1130 (467 e - 468 b), beruht.

"Wie steht es nun mit der Lebenszeit, die dort verbracht wird?", so fragte OSIRIS.

(ATUM): "Du wirst Millionen und Abermillionen (von Jahren verbringen),

eine lange Zeit von Millionen (Jahren).

Ich aber werde alles, was ich geschaffen habe, zerstören.

²⁴ Op. cit., 239.

Diese Welt wird wieder in das Urgewässer zurückkehren, in die Urflut, wie bei ihrem Anbeginn.

(Nur) ich bin es, der übrigbleibt, zusammen mit OSIRIS, nachdem ich mich wieder in andere Schlangen verwandelt habe, welche die Menschen nicht kennen und die Götter nicht sehen."²⁵

In 455 c wird Osiris zwar lediglich in seinem Erdreich geschildert, aber der überraschende Moment liegt in Mehen, der Schutzschlange des Sonnengottes Re, der Vorwegnahme des Uroboros. Hierzu stellt schon Hornung fest: "Nur er [Atum, d.Verf.] und Osiris können sich in die bleibende Urgestalt der Schlange zurückverwandeln, also in die gleiche Gestalt - oder besser Gestaltlosigkeit -, die auch der ewige Götterfeind Apophis als Chaosmacht besitzt und die im *Uroboros* als weltumringendes, regenerierendes Nichtsein gesehen wird. Diese Schlange bleibt, aber die Welt, die sie umschließt, versinkt im Urgewässer, geht mit den Göttern und mit allen Wesen im wörtlichsten Sinne 'zu Grunde', der Zustand vor der Schöpfung ist wiederhergestellt."²⁶

Bei der Interpretation des Spruches 1130 weiter unten sollen diese Inhalte noch einmal in anderer Form zur Sprache kommen.

Spruch 1125 leitet die letzte Abteilung der Sektion IX und damit die des Zweigegebuches überhaupt ein und beschreibt in gewohnter Weise zunächst ein Tor.

CT VII 455 d - 456 e, Spell 1125

455 d Heil, ihr Portale,

e deren Namen geheim, deren Standort(e) heilig sind.

456 a Rettet ihr mich aus der Hand von dem, der jegliches Übel der Mächtigen überträgt, die vor euch sind,

b bis ich vor den Allhern komme.

c Ich habe die beiden Kämpfenden befriedet.

d Ich habe das Waisenkind veranlasst, aufzusteigen,

e damit es klagt über das Unrecht, das seinem Vater von Seth zugefügt wurde, der seine Glieder zerstörte.

Mit den "Portalen" (455 d) sind diejenigen des Horizonttores gemeint, das bereits in Spruch 1131 der Sektion I besprochen worden ist.²⁷ Durch dieses "Weltentor" (Schäfer) erscheint der Sonnengott morgens am Himmel, zugleich ist es für den Verstorbenen das Eintrittstor zum Jenseits. Die traditionelle Vorstellung des Tores als Gerichtsstätte läßt sich auch in Spruch 1125 erkennen, tritt doch der Allherr Re selbst als Richter auf (456 a - b).

25 E. Hornung: Das Totenbuch der Ägypter. Zürich 1979, 367. Vgl. Sektion VI, S.202.

26 E. Hornung: Der Eine und die Vielen. Darmstadt 1973, 157f.

27 S.115-117.

Allerdings sollen zunächst die "Portale" den Verstorbenen aus der Hand von Apophis retten, der gerade am Horizont kurz vor Sonnenaufgang seine größte bedrohliche Aktivität entwickelt. Die beiden "Urfeinde" von Re und Osiris, Apophis und Seth, die gemeinsam den Tod, den Untergang, die ewige Katastrophe und das Nichtsein verkörpern, werden gerade hier, an der Schwelle vom Tod zum Leben, beschworen und überwunden. So behauptet der Tote von sich, "die beiden Kämpfenden befriedet" (456 c) zu haben, (diese Schlichterfunktion beim Kampf von Horus und Seth kommt normalerweise Thot zu), und das "Waisenkind", also Horus, veranlaßt zu haben, das Unrecht an seinem Vater anzuklagen und damit zu tilgen.

Wie schon oft im Zweibegebuch verbindet sich in Spruch 1125 geschickt das Thema des bedrohten Übergangs mit den Gestalten von Re und Osiris, die beide zusammen damit dem Verstorbenen den Eintritt ins Jenseits zu einem erneuten und erneuerten Leben garantieren. Die göttlichen Schicksale bilden das Muster für den Übergang vom physischen, individuellen Tod zur Initiation im Jenseits.

Die letzte Abteilung der Sektion bezieht sich noch einmal zentral auf die Grundsatzfrage von Leben und Tod und gibt für den Ägypter der ersten Hälfte der 12. Dynastie die zeitgemäße Antwort.

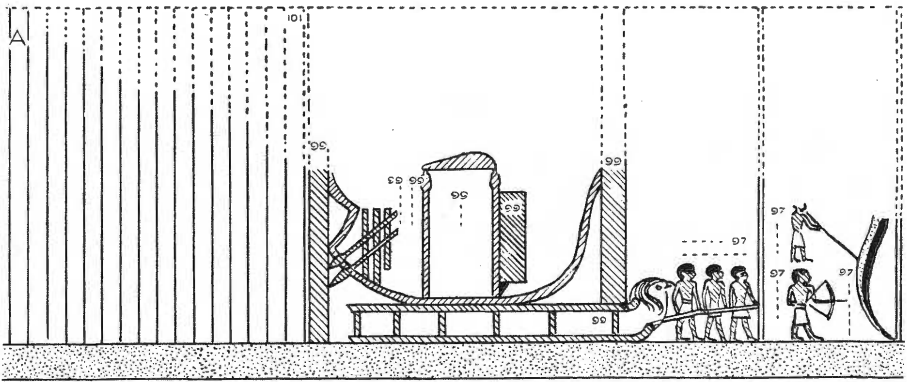


Abb.19 (B 1 C)

Als erster wird Apophis in Spruch 1126 genannt. In Abb.19 sieht man noch ein Stück seines Schlangenleibes, zwei Männer stehen davor, der eine versenkt seinen Speer in die Riesenschlange, der andere spannt gerade seinen Bogen, um den Pfeil auf dasselbe Ziel zu schießen. Weiterhin wird im Spruch das "Sonnenvolk" aufgeführt, das der Mannschaft des Re entspricht - in unbekannter Anzahl. Es wird damit die Summe der Verstorbenen be-

zeichnet, die in jedem Fall höher ist als die der Lebenden. Die Verstorbenen vollziehen zusammen mit dem Sonnengott für immer den Zyklus um die Welt. Auf die Darstellung des zu zerstückelnden Apophis folgt die der dritten Barke. Bevor in Spruch 1128 die Barkenbesatzung namentlich aufgeführt wird, erhält Apophis in Spruch 1127 seine gerechte Strafe und wird vernichtet. Mit der erfolgreichen Abwehr des Apophis ist einer der Topoi gegeben, die oft in den Unterweltsbüchern wiederkehren.²⁸ Auch hierin hat das Zweiwegebuch traditionsbildend gewirkt.

Die dritte Barke der Sektion IX weist im Unterschied zu den zwei anderen einige Besonderheiten auf: das augenfälligste Merkmal liegt darin, daß es sich um eine Barke handelt, die auf Schlittenkufen mit einem Falkenkopf aufgesetzt ist. Damit präsentiert sie sich als Prozessionsbarke, die zu Land gezogen werden kann.²⁹ Folgerichtig zeigt die Abbildung mehrere Männer, die an einem Seil die Barke ziehen. Der Schrein auf der Barke ist mit einer roten Flammentür versehen. Das zeigt noch einmal deutlich den Symbolcharakter dieser Türen auf, einerseits die Abwehr und den Schutz vor Gefahren, andererseits weisen die Flammen auf die lichtvolle Epiphanie des Sonnengottes hin und damit allgemein auf Licht und Wärme. Die ganze Barke ist zudem in flammendem Rot gehalten.

Zusätzlich wird die Sonnenbarke insgesamt - auf B 3 C deutlich, auf B 1 C und B 4 C in Ansätzen erkennbar - von einem roten Rechteck umgeben. Der Kreis schließt sich, es ist jenes rote Rechteck, das schon in Sektion I abgebildet ist und dort Spruch 1033 rahmt.

CT VII 458 a - j, Spell 1128

- 458 a Der feurige Hofstaat!
- b Der feurige Hofstaat!
- c Der feurige Hofstaat!
- d Feuer.
- e Der Hofstaat im Bug:
- f Isis, Seth und Horus.
- i Der Hofstaat im Heck:
- j Hu, Sia und Re.

Wie in Sektion I wird das Gebilde als "feuriger Hofstaat" bezeichnet³⁰, 262 k - n, Spruch 1032, und 458 a - c, Spruch 1128. Hier in Spruch 1128 wird der Hofstaat direkt mit der göttlichen Barkenbesatzung identifiziert. Seth wird dabei integriert und unterstützt die Sonnenfahrt. Hu, "Ausspruch, Befehl", und Sia, "Erkennen", repräsentieren die Kräfte, mit

28 E. Hornung: Ägyptische Unterweltsbücher. Zürich 1972, 45-47.

29 RÄRG, 79.

30 S.108-109.

denen der Sonnengott die Welt leitet und haben traditionell Platz auf der täglichen Barkenfahrt.³¹ Die flammendrote Sonnenbarke, der junge Morgen, beginnt ihre Fahrt über den Tageshimmel. Der nächste Spruch, 1129, geht näher auf die Topographie der Reise ein.

CT VII 458 m - 459 a, 460 e - 461 b, Spell 1129

458 m Erreichen des Nordens (die Nordbank) des gewundenen Kanals, n die Anzahl seiner Städte ist unbekannt.

459 a Eine Million Ellen sind rundherum in der Flamme einer Fackel.

460 e Das Portal schließt [sich] um mich als die Schale des Eies, von dem ich entflohen bin.

f Es ist die Finsternis meines Vaters Nun, die das gemacht hat, entfernt von diesem Portal.

461 a Ich habe eine Million von Ellen zu meiner eigenen Elle gemacht,

b beim Entfernen dieses meines Platzes.

Der "gewundene Wasserlauf" (*mr nh3*) in 458 m ist - wie bereits in Sektion III³² herausgearbeitet worden ist - mit dem "Messersee" und dem "Flammensee" identisch und entstammt den Pyramidentexten. Barta beschreibt dies so: "Die Fahrt auf dem Kanal nach Norden wird von den Pyramidentexten übrigens auch dort beschrieben, wo sie davon sprechen, daß man 'zu jener Seite (d.h. zum nördlichen Ende) des Necha-Kanals an der Ostseite des Himmels übersetzen will' oder man 'den Necha-Kanal im Norden des Himmels befährt'."³³ Der "gewundene Wasserlauf" in den Pyramidentexten ist ein Teil des Binsengefilde, das im Norden (!) an das Opfergefilde stößt. Das Binsen- und Opfergefilde liegen an der Ostseite des Himmels, an der Seite, wo der erneute Sonnenaufgang beginnt. Hier in Spruch 1129 wird der wichtigste topographische Ort des Zweigegebuches gekennzeichnet: es ist die "geheime Stätte" des Sonnengottes, sein Gefilde, an dem er mit seinem "feurigen Hofstaat" und zugleich mit allen seligen Toten residiert. Es ist auch der Ort, an dem der neue Sonnenaufgang beginnt bzw. überhaupt die Welt erst entstanden ist: also dem "Flammensee", dem Zentrum des Zweigegebuches, gleich. Anfang, Mitte und Ende des Zweigegebuches der LF sind somit miteinander identisch und also doch eine durchaus in sich geschlossene Komposition.

Die weiteren Aussagen des Spruches 1129 beziehen sich auf das Ur-Ei, das zu Beginn der Weltentstehung existiert hat³⁴, aus der Finsternis des Nun

31 RÄRG, 318.

32 Vgl. 3.3.3., S.152ff.

33 W. Barta: Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. Berlin 1981, 89.

34 Vgl. Totenbuchspruch 59.

heraus hat das Licht die Welt durchdrungen und diese damit ermöglicht. Gleichzeitig wird genau dieser Übergangsort - wie immer im Zweiwegebuch - mit einem (Horizont-)Tor identifiziert.

Hier, an seinem Ort, hält nun der Sonnengott seine Rede. Es folgt der berühmteste Spruch des Zweiwegebuches, der hier in vollständiger Übersetzung wiedergegeben werden soll. Der Spruch 1130 gilt als die Antwort auf die Krise der Ersten Zwischenzeit und damit auf den "Vorwurf an Gott".³⁵

CT VII 461 c - 471 g , Spell 1130 (1031)

- 461 c *Worte gesprochen von dem mit geheimen Namen,*
d dem Allherrs, der vor denen spricht,
e die das Wüten bei der (Segel-)Fahrt des Hofstaates zum Schweigen bringen:
- 462 a Zieht weiter hin in Frieden,
b damit ich für euch die guten Taten³⁶ wiederhole, die mein eigenes Herz (=Verstand) für mich im Innern der Ringelschlange getan hat,
c um das Unrecht zum Schweigen zu bringen.
d Ich habe vier gute Taten vollbracht im Innern des Horizonttores.
e Ich habe die vier Winde geschaffen,
- 463 a damit jeder in seiner Lebenszeit atmen kann.
b Das ist eine Tat davon.
c Ich habe die große Flut geschaffen,
d damit der Arme wie der Reiche darüber verfüge.
e Das ist eine Tat davon.
f Ich habe jeden geschaffen wie seinen Kameraden (=Nächsten).
- 464 a Ich habe nicht befohlen, daß sie Unrecht tun.
b Es sind ihre Herzen, die nicht dem gehorchen, was ich gesagt habe.
c Das ist eine Tat davon.

35 J.H. Breasted: *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. London 1912, 165-311; Ders.: *The Dawn of Conscience*. New York 1934, 221; John A. Wilson: "Ägypten", in: *Frühlicht des Geistes*. hrsg. von H. Frankfort. Stuttgart 1954, 120f.; Ders.: *The Burden of Egypt*. Chicago 1951, 117f.; E. Otto: *Der Vorwurf an Gott*. Hildesheim 1951, 9f.; S. Morenz: *Ägyptische Religion*. Stuttgart 1960, 59; Kees, in: *OLZ* 57 (1962), 591; Müller, in: *BiOr* 20 (1963), 250; J. Zandee: *Death as an Enemy*. Leiden 1960, 239; G. Fecht: *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipu-wer*. AHAW 1972, 120-127; W. Barta, "Das Gespräch des Ipuwer", *SAK* 1 (1974), 19-33; E. Hornung, "Verfall und Regeneration der Schöpfung", *Eranos* 46 (1977), 416; E. Otto, "Zur Komposition von Coffin Texts Spell 1130", *Fragen an die altägyptische Literatur*, hrsg. v. J. Assmann u.a., Wiesbaden 1977, 1-18; W. Schenkel, "Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion", in: "Vor Gott sind alle gleich", hrsg. v. G. Kehler. Düsseldorf 1983, 26-41; J. Assmann: *Ägypten*, 204-208.

36 B 3 C, B 4 C, B 1 Bo haben den Dual "die beiden guten Taten"; B 9 C Plural; B 6 C "die vier guten Taten".

- d Ich habe gemacht, daß ihre Herzen nicht aufhören, den Westen zu vergessen,
- e damit göttliche Opfergaben den Gaugöttern dargebracht werden.
- f Das ist eine Tat davon.
- g Aus meinem Schweiß habe ich die Götter werden lassen.
- 465 a Die Menschen stammen aus den Tränen meines Auges.
- b Ich scheine, so daß ich täglich sichtbar bin in dieser Würde³⁷ als Allherr.
- c Indem ich die Nacht für den "Müdherzigen" (Osiris) geschaffen habe,
- d werde ich in meiner Barke richtig navigieren.
- e Ich bin der "Herr des Urgewässers" [var. "Herr der Ewigkeit"] beim Überqueren des Himmels.
- 466 a Ich werde nicht abgewiesen wegen eines Gliedes von mir.
- b Hu zusammen mit Heka fällen für mich jenen "Übel-an-Charakter",
- c damit ich den Horizont sehe
- d und mich an seine vorderste Stelle setze,
- e und ich trenne den Hilfsbedürftigen von dem Starken,
- 467 a und tue gleiches gegen die Übeltäter.
- b Mir gehört das Leben,
- c ich bin sein Herr.
- d Das Szepter werde nicht aus meiner Hand genommen.
- e Ich habe Millionen von Jahren zwischen mir und jenem "Müdherzigen", dem Sohn des Geb, gesetzt,
- f dann werde ich zusammen mit ihm an einer einzigen Stelle sitzen.
- 468 a Die Hügel werden zu Städten und umgekehrt (bzw. die Städte werden zu Hügeln, B 4 C),
- b ein Gebäude zerstört ein (anderes) Gebäude.
- c *Ich bin der "Herr des Feuers", der von Maat lebt, der "Herr der Ewigkeit",*
- d *der die Freude gibt.*
- e *Die Schlangen des Jenseits³⁸ haben nicht gegen mich rebelliert.*
- f *Ich bin "Der in seinem Schrein",*
- g *der "Herr seiner Wunden", der nicht wütet,*
- 469 a *der Schlangen vertreibt für "Zahlreich-an-Namen", der aus seinem Schrein hervorgeht.*
- b *Der "Herr der Winde",*
- c *der den Nordwind ankündigt.*
- d *"Zahlreich-an-Namen" im Mund der Neunheit.*
- e *Der "Herr des Horizontes",*

37 B 3 C hat *šḫ.sn pṯw*.

38 *ḫft* möglicherweise "Unterwelt, Jenseits", Wb I 183, 7.

- f *der den Sonnenschein werden lässt und den Himmel in seiner eigenen Schönheit erhellte.*
- g *Ich bin es in seinem Namen.*
- h *Bereitet einen Weg für mich,*
- 470 a *damit ich Nun zusammen mit Amun sehe.*
- b *Denn ich bin ein Ach, versehen mit ... (cftt).*
- c *Ich ziehe an den Schützern vorbei.*
- d *Sie sprechen nicht aus Angst vor dem "Mit-geheimen-Namen", der in meinem Leib ist.*
- e *Ich kenne ihn,*
- f *ich erkenne ihn nicht.*
- 471 a *Ich bin wohlversehen, fähig zum Öffnen seiner Portale.*
- c *Was jeden betrifft, der diesen Spruch kennt, er wird sein wie Re im Osten des Himmels*
- d *und wie Osiris im Innern der Unterwelt (dw3t).*
- e *Denn er wird zum feurigen Hofstaat hinabsteigen³⁹.*
- f *Nicht werden Flammen gegen ihn⁴⁰ sein von Ewigkeit zu Ewigkeit.*
- g *Es ist (zu Ende) gekommen in Frieden, in Frieden!*

Das Zweigegebuch insgesamt und der Spruch 1130 insbesondere sind ein Produkt der Auseinandersetzung mit der Krise der Ersten Zwischenzeit. Der Spruch 1130 kann sogar als ein Schlüsseltext der altägyptischen Religion angesehen werden; in dieser Funktion wurde er oft aus dem Kontext des Zweigegebuches herausgelöst und isoliert betrachtet.⁴¹ Man darf jedoch darüber nicht vergessen, daß er tatsächlich den Schluß des Zweigegebuches bildet und darauf bezogen gesehen werden muß. Deshalb wird Spruch 1130 wie üblich interpretiert und weiter unten in einen größeren historischen Rahmen gestellt werden.

Die Komposition des Spruches 1130 sieht nach Otto folgendermaßen aus: "1. Rezitationsvermerk 461 c. 2. Rede des Allherrn 461 d - 468 b. 3. Aussage des Toten 468 c - 471 a. 4. Nachschrift 471 b (ausser B 9 C) - 471 g (B 1 C, B 1 L)."⁴²

In Spruch 1130 wird eine Rede des Sonnengottes Re, der, hier als "Allherr" bezeichnet, über einen universalen Machtanspruch verfügen soll,

39 *h3j* "hinabsteigen" ist allgemein im Zweigegebuch als "betreten" aufzufassen, obwohl die Richtungsanzeige "nach unten" bedeutsam ist. Vgl. Barta, *Pyramidentexte*, 90, Anm.21. Assmann übersetzt "Er wird in den Flammenkreis eintreten". *Ägypten*, 83.

40 B 3 C hat "sie".

41 "Betrachtet man nun daraufhin den Spruch 1130, so läßt sich auf den ersten Blick sagen, daß er keine thematische Einheit bildet und als Ganzes sicher nicht ursprünglich der Totenliteratur zugehört." Otto, "Komposition", 5.

42 Op. cit., 6.

wiedergegeben. Der Aufruhr beim Sonnenlauf bzw. bei der Fahrt des Hofstaates (461 e), der von den Zuhörern der Rede beschwichtigt worden ist, scheint auf den "Vorwurf an Gott" hinzuweisen.

Fecht⁴³ hat herausgearbeitet, daß in 462 b - 464 f eine unmittelbare Antwort auf den "Vorwurf an Gott" vorliegt, die sich sowohl formal als Textsplitter als auch inhaltlich vom übrigen Sargtextspruch abhebt. Den Begriff "Vorwurf an Gott" formulierte Otto⁴⁴ in einer bahnbrechenden Studie und bezog ihn vorwiegend auf die "Mahnworte des Ipuwer". Diese Mahnworte entstammen dem Papyrus Leiden I 344 recto⁴⁵, der zwar als erhaltene Abschrift in die 19. Dynastie datiert, jedoch, wie Fecht⁴⁶ nachgewiesen hat, auf nicht mehr existierende Werke der Ersten Zwischenzeit zurückgeht.⁴⁷ Die erste umfangreiche Rede des Ipuwer mit dem "Allherrn" Re-Atum (Admon. 9,8-15,5/10) umfaßt 5 Abschnitte, deren Mittelpunkt der Textteil bildet (Admon. 11,11-13,8), der den "Vorwurf an Gott" formuliert.

5 Punkte lassen sich zusammenfassend (nach Barta) im "Vorwurf" erkennen:

1. "Gott behandelt alle Menschen, gute wie böse, in gleicher Weise." (Admon. 11,12-13)
2. "Gott hat das Böse im Charakter der Menschen nicht erkannt, sonst hätte er sie bereits bei Schöpfungsbeginn vernichten müssen." (Admon. 12,2-3)
3. "Gott bleibt den Menschen fern und bekämpft das Böse nicht, da er es nicht kennt und deshalb auch frei von Zorn dagegen ist." (Admon. 12,5-7)
4. "Gott straft auch dann das Böse nicht, wenn es sich gegen ihn selbst, beispielsweise gegen Gotteshäuser, wendet." (Admon. 12,12)
5. "Gott hat das Böse verursacht und damit indirekt befohlen." (Admon. 12, 12-14)⁴⁸

Die Schilderung der vier guten Taten des "Allherrn" soll nun darauf Antwort geben.⁴⁹ Die erste Tat besteht in der Erschaffung der vier Winde,

43 Fecht, *Vorwurf*, 120-127.

44 Otto, *Vorwurf an Gott*, 3-15.

45 Publiziert von A.H. Gardiner: *The Admonitions of an Egyptian Sage*. Leipzig 1909 (= Admon.).

46 Fecht, *Vorwurf*, 10ff.

47 Vgl. Barta, "Gespräch des Ipuwer", 21. Einzelne Textteile sind am Ende der 13. Dynastie verfaßt worden.

48 Op. cit., 22f. Barta spricht hier unbefangen von "gut" und "böse", es geht aber nach altägyptischer Diktion um das Problem der Gleichstellung des "Scheuen" und des "Gewaltsamen".

49 In den Sargtexten selbst wird ein weiterer Textsplitter zur Antwort dazugerechnet: "Ich habe Verklärtheit als Entsprechung von Herzensbegierde und Herzensruhe als Entsprechung von Brotessen gegeben." CT III, 82 d - 83 a, Spell 184. Übers. von Barta op. cit., 26. Dieser Text wurde in Totenbuchspruch 175, im Gespräch von Atum und Osiris, aufgenommen.

also der Luft, damit jeder atmen kann (462 e - 463 b). Die zweite Tat hat die Erschaffung der Nilflut zur Folge, so daß der Arme (der "Geringe") und der Reiche (der "Große") darüber verfügen können (463 c-e). Die dritte Tat scheint vollends die Gleichheit aller Menschen zu bestätigen, ist doch "jeder geschaffen wie sein Nächster" (463 f) und selbst dafür verantwortlich, was er tut (464 a-c).

"Solche Formulierungen könnten den Eindruck erwecken, als ob sich der All-Herr der Erschaffung einer egalitären Gesellschaft rühmt. Bei genauerem Hinsehen erkennt man, daß davon nicht die Rede ist, jedenfalls nicht expressis verbis: Es wird zwar behauptet, daß jedermann, Gering und Groß, Anteil an den Segnungen der Natur hat, Anteil an Luft und an Wasser. Aber damit sind Güter angesprochen, die 'nichts kosten' ... Schließlich die in der Übersetzung verhänglichste Formulierung: 'Ich habe *jeden* geschaffen (ebensogut) wie seinen *Nächsten*.' Nicht: 'Ich habe ihn gleichgeschaffen seinem Nächsten', sondern: 'Ich habe ihn (ebensogut) geschaffen wie seinen Nächsten', oder, um es deutlicher zu sagen: 'Ich habe beide geschaffen: ihn und seinen Nächsten'... So betrachtet, läuft die Rede des All-Herrn darauf hinaus, daß jedermann im Plan der Schöpfung eine *gleiche Daseinsberechtigung* hat, nicht aber, daß alle Menschen *gleich* seien."⁵⁰

Dieser Punkt, auf den Schenkel hinweist, ist überaus wichtig, wird doch gerade Spruch 1130 als ein Dokument für die "Demokratisierung" gehandelt. Aber wie an anderen Stellen im Zweiwegebuch so bleibt hier doch eine Hierarchie erhalten, wenn auch eine andere als im Alten Reich.⁵¹

Die Aussage von 464 a-b scheint eine direkte Antwort auf den "Vorwurf an Gott" zu sein, der "Allherr" hat den Menschen die Willensfreiheit gegeben: "Gott rechtfertigt dabei seine Unverantwortlichkeit mit dem Hinweis auf die Willensfreiheit des Menschen; denn das Herz des Menschen hätte sich als Sitz der Vernunft wie des Gefühls alternativ auch für das Gute entscheiden können."⁵² Damit und mit der gleichen Daseinsberechtigung für

50 Schenkel, "Soziale Gleichheit", 28f.

51 Wie viele andere sieht Lesko in dem Spruch 1130 die Gleichheit aller Menschen bestätigt als ein Ergebnis des Wechsels in der altägyptischen Gesellschaft nach der Ersten Zwischenzeit: "If so, it is significant that it is incorporated at the end of a composition, the purpose of which (in A and B) seems to be to break down class distinctions in the afterlife by making even the highest goal available to anyone interested and able to pay for it." JAOS 91.1 (1971), 42. Als Beleg wird J.H. Breasted (A History of Egypt. New York 1912, 175f.) angeführt, der dachte, daß das Zweiwegebuch "was probably composed for no other purpose than for gain." Meine Auffassung diskutiere ich im Schlußkapitel.

52 Barta, "Gespräch des Ipuwer", 27. Vgl. Fecht, *Vorwurf*, 120-127. Im Grunde geht es hier um die Frage der Prädestination, die aber nicht weiter verfolgt werden kann. Sie wird ausführlich von Fecht und Barta besprochen. Weitere Antworten auf den "Vorwurf" sollen sich auch in der "Lehre für Merikare" finden. Assmann, *Ägypten*, 201-204.

jeden Menschen soll die Gerechtigkeit des "Schöpfergottes" rehabilitiert werden.

Die vierte Tat besteht darin, den Westen, also das Jenseits, nicht zu vergessen. Nach dem Zusammenbruch der Zentralmacht des Alten Reiches, der als eine Konsequenz den Niedergang des Totenkultes mit sich gebracht hat, sind Zweifel an den tradierten Jenseitsvorstellungen laut geworden, die sich in den pessimistischen Harfnerliedern mit ihrer hedonistischen Diesseitsverherrlichung artikuliert haben.⁵³ Dagegen setzt der "Allherr" die traditionelle Jenseitsbezogenheit, vertieft durch die Beziehung zu Osiris und die Unterwelt, erkennbar in der Bezeichnung "Westen".⁵⁴ Damit sind die Stellen behandelt, die direkt auf den "Vorwurf" antworten, doch steht der übrige Text in einem durchaus sinnvollen Zusammenhang damit.

464 g - 465 a stellt dar, daß Götter und Menschen gleichermaßen aus dem "Schöpfergott" hervorgegangen sind. Götter und Menschen werden, wie in der vorigen Aussage, aneinandergebunden, man kann fast von einer gegenseitigen Abhängigkeit sprechen. Unmittelbar daran schließt sich 465 b an: "Das Leuchten des Sonnengottes in unmittelbarer Folge nach dem Stichwort 'Auge' wird schon den später so häufigen Zusammenhang zwischen Auge und Licht, Sehen und Gesehen-Werden andeuten."⁵⁵

Im Gegensatz zur sichtbaren, hellen und lichtvollen Gestalt des Sonnengottes am Himmel (465 b und 465 e) stehen die Dunkelheit, die Nacht, und Finsternis des Osiris (465 c), allerdings komplementär aufeinander bezogen, umschließt doch die Barkenfahrt beides.

Die Aussagen von 466 b - 467 d präzisieren die Barkenfahrt und die Modalität des Sonnengottes. Hu, der schöpferische Ausdruck, und Heka, der Zauberer, wirken bei der bekannten Abwehr des Apophis mit; deshalb wird der Sonnenaufgang am Horizont möglich. Die kosmische wird mit der sozialen, gesellschaftlichen Ordnung (Maat) verbunden und noch einmal wird der universale Machtanspruch postuliert: "Mir gehört das Leben, ich bin sein Herr. Das Szepter werde nicht aus meiner Hand genommen." (467 b-d).

467 e - 468 b führt die Aussage von Spruch 1124 (siehe oben) zu Ende. Hier wird die Zeitdimension⁵⁶ der "geschaffenen" Welt, für die sich der

53 Siehe oben, S.1ff. "Allerdings diskutiert diese Folgeliteratur nur noch über Form und Wert des Jenseits, zieht die jenseitige Existenz an sich nicht mehr in Frage." Otto, *Vorwurf an Gott*, 8.

54 Oder Religion schlechthin. "Das Theodizee-Problem kreist um die Rechtfertigung 'Gottes', nicht der Götterwelt; um die Rechtfertigung eines Gottes, der auch für die Götter sorgt, z.B. indem er den Menschen die Todesfurcht und damit die Religion ins Herz pflanzt." Assmann, op. cit., 208.

55 Otto, "Komposition", 9.

56 Die altägyptische Zeitvorstellung, die mit Millionen von Jahren rechnet, ist gegenüber der christlichen, die seit der "Erschaffung der Welt" nur ein paar Jahrtausende ansetzt, äußerst großzügig.

"Allherr" hier ebenfalls zu rechtfertigen hat, aufgerollt. Die Dauer rechnet in Millionen von Jahren bis zum Ende der Welt, dann bleiben nach einer apokalyptischen Zerstörung nur noch Osiris und Re (nach Tb 175) in Schlangengestalt übrig. Raum und Zeit existieren nicht mehr, ebenso wenig wie die übrigen Götter und die Menschheit.⁵⁷

Dieser Textabschnitt formuliert ein wesentliches Merkmal des Verhältnisses von Re und Osiris, wie es sich nach der Ersten Zwischenzeit herauskristallisiert und bereits das ganze Zweiwegebuch durchzogen hat. Die helle, strahlende Lichtwelt wird um die Dimension der Dunkelheit und Tiefe bereichert. Beides gehört zusammen und findet im Endzustand der Welt, der natürlich dem Urzustand der Welt gleich ist, wieder zueinander. Gleichzeitig wird damit das neue Jenseitsbild, das von nun an die altägyptische Kultur beherrscht, konstituiert.

Nach Otto endet mit 468 b die Rede des "Allherrn" und mit 468 c beginnt die Rede des Toten als Re. "Wenn hieran nun jener zweite Text (468 c - 469 f) angefügt ist, so ist das insofern sinnvoll, als im Rückgriff auf das Thema 'Licht - Dunkelheit' auf die zeitweilige Herrschaft des Sonnengottes in der Unterwelt hingewiesen wird; aber es ist doch deutlich eine Hinzufügung."⁵⁸

Von 468 c bis 469 f (in Rubrum) wird der lichte Sonnengott in den leuchtendsten Farben geschildert: Er ist der "Herr des Feuers" (468 c) und erhellt damit jegliche Dunkelheit, lebt von Maat, hier wiederum als materielle Substanz aufgefaßt, von der Götter und Menschen leben (468 c). Die Schlangen des Jenseits, die Gefahren, werden von ihm besiegt (468 e). Als "Herr der Winde" bringt er den kühlenden frischen Nordwind mit sich (469 b-c), als "Herr des Horizontes" geht er morgens auf und läßt den Himmel erstrahlen (469 e-f). Hier wird der Sieg des Lichtes über die Dunkelheit gefeiert, ein Thema des ganzen Zweiwegebuches, und ein wichtiges Jenseitsziel für den Verstorbenen.

Dieser wird in seiner eigentlichen Funktion im Jenseits in 469 g - 471 a (wieder in Rubrum) noch einmal deutlich thematisiert. Für ihn als Ach-Wesen wird der Weg im Jenseits bereitet (469 h), ihm öffnen sich alle Jenseitsstore (471 a), als Lichtwesen hat er Anteil am Wesen des Sonnengottes (470 d), damit überwindet er jegliche Arten von Dämonenwächtern (470 c). Dann wird der Verstorbene Nun zusammen mit Amun sehen (470 a), das, was "die Welt im Innersten zusammenhält."

"Was jeden betrifft, der diesen Spruch kennt, er wird sein wie Re im Osten des Himmels und wie Osiris im Innern der Unterwelt" (471 c-d), dieser vielzitierte Satz aus dem Spruch 1130 faßt in bemerkenswerter Art und Weise in *summa* das neue Jenseitsbild des Zweiwegebuches zusammen.

57 Vgl. E. Otto, Cd E 37 (1962), 251-255. Vgl. oben S. 222f..

58 Otto, "Komposition", 17.

Vom seligen Toten wird nicht nur ein Aufenthalt im himmlischen Jenseits des Sonnengottes, sondern auch im dunklen und tiefen Jenseits des Totenherrn Osiris, seien es nun der Nachthimmel bzw. Gegenhimmel oder die Unterwelt, zu der nun auch Re hinabsteigen muß, angestrebt.

Das wird möglich durch die Kenntnis der Sprüche, durch das Wissen, wie Assmann beschreibt: "Das Wissen 'sozialisiert' den Toten in einem als Gesellschaft konzipierten Bereich. Es weist ihn den Jenseitigen gegenüber als einen von ihnen aus und verleiht Macht über Dämonen, die ihm gefährlich werden könnten. Die Kenntnis des Jenseits vermittelt ihm eine jenseitige Identität als 'heiliger Gott im Gefolge des Thot', des Seelengeleiters und Schriftgelehrten, des Wissenden schlechthin."⁵⁹ Das ist eine Einsicht, die man vom Ort des Thot, Hermopolis, erwarten darf.

Nicht umsonst wird darauf in 471 e der "feurige Hofstaat" genannt, der auch als "Flammenkreis" übersetzt werden kann.⁶⁰ Dieser "Flammenkreis" umgibt die Sonnenbarke (siehe Abb. 16) und ist identisch mit dem der Sektion I der LF, mit den dort gegebenen Bedeutungsgehalten. Somit endet, zumindest in der LF, das Zweiwegebuch mit dem, womit es anfang. Allerdings kann man noch einen Schritt weiter gehen, dieser "Flammenkreis" gehört symbolisch zum "Flammensee" und zur "Flammeninsel". Damit ist die Struktur noch eindeutiger: Anfang, Mitte und Ende sind aufeinander bezogen. Der Flammenkreis, der Flammensee und die Flammeninsel sind zwar in erster Linie auf den Sonnengott Re bezogen, haben allerdings gleichzeitig entscheidende Verbindungen zu Osiris und Thot.⁶¹ Diese Flammen beschützen und halten Unbefugte fern, aber sie bergen die Geheimnisse des Jenseitslebens und gehören zu einem ganz bestimmten Ort. Dieser Ort liegt in: *Hermopolis*.

⁵⁹ Assmann, *Ägypten*, 83.

⁶⁰ Siehe Sektion I, S.107, Anm.23.

⁶¹ Vgl. Sektion III.

4. Schluß

Als das Alte Reich in Ägypten unterging, "zerbrach mehr als eine Staatsform: Der gesellschaftliche Aufbau wie die wirtschaftliche Organisation, die religiöse Überhöhung des Staates wie seine Verewigung und Verlängerung in ein entsprechendes Jenseits, der Glaube an die Dauer der irdischen Unsterblichkeit in Denkmal und Leistung wie die festgefügtten Ausdrucksformen künstlerischen Gestaltens, - alle Äußerungen kulturellen und staatlichen Seins erlebten gleichzeitig eine Krise, die in ihrer allseitigen Ausdehnung die Existenz Ägyptens als eines geschichtlichen Wesen von innen her bedrohte."¹

Die sogenannte Erste Zwischenzeit stellt die erste große entscheidende Zäsur der altägyptischen Religionsgeschichte dar. Die Sargtexte und damit das Zweiwegbuch sind eine Folge der Auseinandersetzung mit dieser Krise. Im Zweiwegbuch läßt sich dieser Vorgang insofern paradigmatisch beobachten, als die Koordinaten von Raum und Zeit für die Bild-Text-Komposition relativ sicher vorliegen.

Alle 22 Exemplare des Zweiwegbuches haben sich aus der Nekropole El-Berscheh (Raum) auf Sargböden erhalten. In den am Ostufer des Nils gelegenen Felsgräbern wurden in der Ersten Zwischenzeit und zu Anfang der 12. Dynastie des Mittleren Reiches (Zeit) die Gaufürsten mit ihrem Hofstaat aus der Hauptstadt des Hasengauges, Hermopolis, bestattet. Da es sich in der Regel um Doppelsärge handelt, lassen sich 14 Sargbesitzer feststellen.

Fünf Personen stammen aus der Gaufürstenfamilie von Hermopolis: 1) *Imn-m-ḥ3t* (B 9 C/B 10 C), 2) *S3t-ḥd-ḥtp* (fem.) (B 3 C/B 4 C), 3) *Dḥwtj-ḥtp* II. (B 5 C), 4) *Dḥwtj-nḥt* V. (B 1 Bo/B. 2 Bo) und 5) seine Frau (B 4 Bo). Als weitere Mitglieder dieser Familie sind möglicherweise 6) *Dḥwtj-nḥt* (B 15 C) "Graf" und 7) *ḥ3-nḥt* (B 6 C) anzusehen.

Die anderen Personen bestehen aus 8) *Iḥ3* (B 12 C/B 13 C) "Großer Priester" in Hermopolis, 9) *Sen* (B 3 L/B 4 L) "Oberarzt", 10) *Gw3* (B 1 L/B 2 L) "Oberarzt", 11) *Spj* (B 1 C) "General", 12) *Spj* (B 1 P/B 2 P) "Hausvorsteher", 13) *Nfrj* (B 16 C/B 17 C) "Hauptaufseher des Hauses" und 14) *Sn* (B 1 Be).

Wie Pharaonen wurden die Gaufürsten von Hermopolis nach ihren Regierungsjahren datiert, ihre Verbindung zum lokalen Thottempel dokumentierte der Titel "Hoherpriester von Hermopolis", und sie selbst bezeichneten sich als "Söhne des Thot". Das Zweiwegbuch läßt sich auf die erste Hälfte der 12. Dynastie datieren, obwohl die Textkomposition sicher-

1 E. Otto: Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur. Hildesheim 1951, 3.

lich älter ist, also ein direktes Produkt der Ersten Zwischenzeit darstellt.² In der zweiten Hälfte der 12. Dynastie müssen die Gaufürsten ihre Macht und Privilegien an die wieder erstarkte Zentralmacht (Pharao) zurückgeben; danach können keine weiteren Exemplare des Zweiwegebuches nachgewiesen werden.

Das Zweiwegebuch liegt in zwei Fassungen vor und wird in der modernen Forschung in neun Sektionen eingeteilt, die die Jenseitstopographie in einzelne Regionen strukturieren. Re, Osiris und Thot sind die drei dominierenden Gottheiten des Zweiwegebuches.

Die neun Sektionen im einzelnen erbrachten folgende Ergebnisse:

Sektion I (LF): Der Sonnenaufgang steht im Mittelpunkt. Re erscheint im Horizonttor und beginnt den Tageslauf über den Himmel. Allerdings finden sich dabei Elemente der "osirianischen Wiederbelebungs-Topik". Damit zeigt sich, wie in allen anderen Sektionen, das Bemühen um einen Ausgleich und eine Annäherung von Re und Osiris.³ Das Zweiwegebuch insgesamt bindet Re und Osiris über die Todes- und Regenerationssymbolik zusammen und wird damit für andere Jenseitstexte traditionsbildend.

In Sektion I will der Tote in der Sonnenbarke mitreisen. Das rote Quadrat, der "Flammenkreis", repräsentiert den "feurigen Hofstaat" des Sonnengottes mit einem gleichzeitig schützenden und abwehrenden Charakter. Apophis, seit der Ersten Zwischenzeit der nicht zu eliminierende Widersacher des Re, wird bei der Fahrt vom Verstorbenen unschädlich gemacht. Im Spruch 1034 begegnet - wie in den Pyramidentexten - die Identitätsformel: "Ich bin Re". Dagegen lautet der Spruchtitel von Spruch 1034: "Führer für die Wege von Rosetau". Rosetau hieß ursprünglich die Nekropole von Memphis, der Hauptstadt des Alten Reiches, wird aber zu einer allgemeinen Bezeichnung der Unterwelt. Durch die Bezeichnung des Jenseits, von den

2 "Als etwaige Grenzdaten würde ich das Ende der 6. Dynastie und den Beginn des MR (Aufstieg von Abydos!) ansetzen. Aber auch das bleibt letzten Endes eine Vermutung. Auf jeden Fall ist zu trennen eine Datierung der Texte selbst und die Datierung der Sitte ihrer Aufzeichnung auf Särgen." E. Otto, "Zur Komposition von Coffin Texts Spell 1130", Fragen an die altägyptische Literatur. Hrsg. v. J. Assmann u.a. Wiesbaden 1977, 18.

3 Die Annäherung von Re und Osiris ist im Sinn einer bewußten Arbeit an einer "expliziten Theologie" zu verstehen und nicht, wie Lesko meint, als Konkurrenz zwischen Re- und Osiris-Priestern, die jeweils versuchen, Menschen zu konvertieren. L. Lesko: *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972, 137. Das wäre eine unzulässige Übertragung einer modernen, pluralistischen Wettbewerbsgesellschaft des 20. Jahrhunderts auf eine frühe, polytheistische Kultur, in der eine Gottheit auf keinen Fall zur freien Disposition stehen kann. Daher ist es unmöglich, für Hermopolis eine Situation wie die folgende anzunehmen: "The fact that all of the versions of the *Book of Two Ways* come from a cemetery of Hermopolis may show us that priests of different religions were competing with one another within this one city." Ibid.

Pyramidentexten her eher himmlisch konzipiert, mit "Rosetau" bekommt der Jenseitsraum eine Tiefendimension. In der Veränderung des Jenseitsraumes werden Konsequenzen aus der geistesgeschichtlichen Krise der Ersten Zwischenzeit erkennbar.

Der Wasser- und der Landweg von Rosetau, in der Kartensektion von Sektion III und IV abgebildet, werden Osiris zugeordnet. Die Wege liegen an der "Grenze des Himmels", also außerhalb der geordneten Welt. Neben Tageshimmel treten zunehmend der Nachthimmel, aber auch Unterwelt und Gegenhimmel als Jenseitsraum in Erscheinung. Der Verstorbene soll durch das Zweibegebuch befähigt werden, das Jenseits zu durchreisen.

Sektion I (KF): Im Mittelpunkt der Sektion steht Osiris. Sein Verwesungsprozeß wird eschatologisch als Umkehrung von Tod zu Leben aufgefaßt. Ein Tor, wie alle anderen im Zweibegebuch von dämonischen Wächtern bewacht, leitet diese Region ein. Der Tote muß sich jeweils bei den Dämonen ausweisen. Mit der Osirianisierung geht eine starke Dämonisierung einher, was besonders die KF mit ihrer Ausrichtung auf Osiris auszeichnet.

Sektion II (KF): Ein Eingangstor eröffnet einen ausgedehnten Jenseitsbezirk, der durch zahlreiche Tore strukturiert wird. Die Region wird als schwarz, dunkel und tief, lediglich wie die Stunden der Unterweltbücher von Flammen erhellt, geschildert. Die Flammensymbolik des Zweibegebuches durchzieht alle Sektionen in unterschiedlicher Gestaltung. Zwischen Sektion II und der Sechsten Stunde des Amduat existieren strukturelle Ähnlichkeiten. Vom Alten Reich her gesehen ist die Aussage von Spruch 1138: "Re-Atum ist gestorben!" undenkbar. Hier wird auf die spätere Vereinigung von Re mit dem "Leichnam" des Osiris angespielt.

Im weiteren Verlauf trifft der Verstorbene auf den Sonnengott in der Barke, als Besitzer eines roten Gebäudes im Himmel bezeichnet. Das Ende der Sektion stellt einen Grundriß eines Palastes dar, der als Wohnsitz des Osiris dient. In diesem Palast findet die "Wiederauferstehung" des Osiris und des Verstorbenen statt. An dem Vorgang wird auch Re beteiligt. Re und Osiris überwinden gemeinsam - wie im Amduat - die Todesschwelle. Damit wird der Sonnenzyklus, die immer wieder eintretende Vegetation und gleichzeitig die Apotheose des Toten gesichert. Deshalb erscheint die Namensreihung Re-Osiris (B 4 L) erstmalig im Zweibegebuch.

Sektion III: Als eine Hälfte der Kartensektion, des Herzstücks des Zweibegebuches, gibt Sektion III die Region mit dem blauen Wasserweg wieder. Die Kartensektion des Zweibegebuches stellt den ältesten Versuch der altägyptischen Kultur dar, die Jenseitslandschaft kartographisch zu gestalten.

Der Wasserweg zweigt aus der blauen Umrandung des Zweibegebuches, als Nun gedeutet, ab. Der Lauf des Wasserweges wird wiederum von Toren mit Dämonenwächtern sowie deren Wohnstätten begleitet. Auch die Region des Wasserweges bildet ein Ausgleichsprodukt zwischen Re und Osiris; als

ein Gefilde am Tageshimmel durchreist es der Verstorbene mit der Sonnenbarke, als ein eher nächtliches wird es von Osiris mit seinen Dämonen bevölkert. Im Spruch 1042 wird Thot in den Vorstellungskreis aufgenommen; als Re am Tag und als Thot in der Nacht umkreist der Tote den "See aus Feuer".

In den Sprüchen 1047-1052 wird das "Opfergefilde" des Osiris beschrieben, das er zusammen mit Anubis und Thot beherrscht. Der Verstorbene bereitet Opfergaben für Osiris. Von den Berscheh-Särgen stammen zwei weitere Bild-Text-Kompositionen, die das "Opfergefilde" (CT V 336-386, Spell 464-468) und das "Binsengefilde" (CT V 181-210, Spell 404-405) separat wiedergeben. Die Konzeption dreier unterschiedlicher Kompositionen beweist die herausragende Rolle von Hermopolis als religiöses Zentrum seiner Zeit.

Mit dem "Opfergefilde" ist das Ende der Sektion III erreicht. Die Region des Wasserweges selbst wird von der des Landweges durch den roten "Flammensee" getrennt. Der "Messersee" und der "Flammensee" des Neuen Reiches und der Spätzeit sind mit dem "gewundenen Wasserlauf" und dem "See des Vernichtens" des Alten und Mittleren Reiches identisch.

Beim "Flammensee" des Zweigegebuches sind vier Bedeutungsbereiche zu unterscheiden: 1) die der kosmischen Region, 2) die der mythischen Region, 3) die der irdischen Region im Kultbezirk von Hermopolis und 4) die der jenseitigen Region. Oft überschneiden sich die Bedeutungen, z.B. ist der mythische Urhügel im "Flammensee" mit dem Kultbezirk des Thottempels von Hermopolis identisch. Im zentral gelegenen "Flammensee" liegt der Schlüssel zum Verständnis der Kartensektion des Zweigegebuches.

Wie ist die Aussage von Spruch 1035: "Die Wege von Rosetau liegen an der Grenze des Himmels" mit der bildlichen Darstellung des Wasserweges in Beziehung zu setzen? Die Grenze des Himmels als Grenze von Sein und Nichtsein wird in Nun manifestiert, woraus der Wasserweg entspringt. Der "Flammensee" des Zweigegebuches, in den der Wasserweg mündet, muß mit dem "Messersee" von Hermopolis identifiziert werden. Der "Messersee" steht mit dem Urgewässer Nun in Verbindung, bildet den Entstehungsort der Welt und den Ort am östlichen Horizont, an der Grenze des Himmels, an dem der Sonnenaufgang stattfindet.

Im "Flammensee" des Zweigegebuches erfolgt die Regeneration des Sonnengottes sowie des Verstorbenen. Für alle drei wichtigen Gottheiten des Zweigegebuches ist der "Flammensee" von zentraler Bedeutung. Für Re ist es der Ort der Geburt und ständigen Erneuerung, für Osiris ist es die Lebensstätte mit der Überwindung des Todes, für Thot die Stelle der Heilung des Mondauges und der Errichtung der Maat für Dies- und Jenseits. Wenn es ein Ziel im Zweigegebuch geben soll, ist es im "Flammensee" zu suchen.

Sektion IV: Die andere Hälfte der Kartensektion besteht aus der Region des schwarzen Landweges, der im Torbezirk oder im "Flammensee" beginnt.

Der Verstorbene wird wahrscheinlich vom Landweg getreidelt und reist auf der Sonnenbarke im "Flammensee". Ein Bezirk wird als "Land der Gräber" bezeichnet. In Spruch 1061 wird der Tote unter den Schutz von Horus dem Älteren gestellt. Der "älteste Horus" als Herrscher von Tages- und Nachthimmel entspricht dem "vereinigten" Re-Osiris. Die Tore der Sektion heißen "Tore des Himmels". In Spruch 1065 wird die Epiphanie des Sonnengottes, mit dem sich der Tote identifiziert, gefeiert, siegreich tritt Re hervor, vergißt aber nicht die Totenfürsorge.

Während in Sektion III die Versorgung des Verstorbenen hauptsächlich durch Osiris erfolgt, übernimmt in Sektion IV Re diese Aufgabe. Die Totenfürsorge nimmt in der Kartensektion den wichtigsten Platz ein, auch wenn die Reise auf den zwei Wegen im Vordergrund zu stehen scheint. Am Ende der Sektion führt der Landweg in den "Flammensee", der genau wie Osiris und Re die Versorgung der Toten garantiert, um deren Weiterexistenz zu sichern.

Die Thematik von Licht und Finsternis bestimmt - wie in anderen Sektionen - besonders Sektion IV. Der Verstorbene will aus der Finsternis des "Landes der Gräber" in das Lichtland des Sonnengottes gelangen.

Die Kartensektion des Zweiwegebuches kann mit der Vignette zu Totenbuchspruch 110 oder mit der 4./5. Stunde des Amduat verglichen werden, aber nicht mit einer Darstellung des Sonnenlaufes (Lesko). Sowohl in Sektion III als auch in Sektion IV sind gleichzeitig Vorstellungen von Tages- und Nachthimmel sowie Re (Horus) und Osiris gegenwärtig.

Sektion V (LF): Das Gebiet dieser Sektion wird gleichfalls als Rosetau bezeichnet. Nach einem Bezirk mit Kammern voller Dämonen erreicht der Verstorbene ein Gebiet mit gegenläufigen Zick-Zack-Wegen, das mit der "Sokarhöhle" der 5. Stunde des Amduat verglichen werden kann. Im Mittelpunkt der Sektion Rosetau steht Osiris, um dessen "Wiederauferstehung" es an einem geheimen Ort geht. Dieser versiegelte Ort liegt inmitten der Finsternis und bewahrt den Ausfluß des göttlichen Leichnams, der mit dem "Wasser des Lebens" gleichzusetzen ist. Nach Spruch 1085 umkreisen Re und Osiris gemeinsam den Himmel. Hier liegt das Zentrum aber bei Osiris: "Rosetau ist die Verwesung von Osiris. Jedermann, der dort ist, sieht Osiris jeden Tag." (Spruch 1087)

Sektion V (KF): Sektion V bildet den Abschluß der KF, an deren Schluß die Sprüche 513 und 577 stehen. In Spruch 513 wird der physische Tod thematisiert, in Spruch 577 begehrt der Tote mit den königlichen Insignien der Macht den Zugang zur Sonnenbarke. Der Tote identifiziert sich mit Osiris, aber auch mit Re. Im Gegensatz zur Langfassung dominiert in der Kurzfassung Osiris. Die Kurzfassung kann durch ihren Unterweltscharakter eher als die Langfassung als direkter Vorläufer der Unterweltsbücher gelten.

Sektion VI: Die Sektion VI wird durch den Grundrißplan eines Gebäudes und durch eine Barkendarstellung geprägt. Thot steht als Stellvertreter

und Begleiter des Sonnengottes bei der Barkenfahrt über den Nachthimmel im Vordergrund. In Spruch 1093 wird das Gebäude als "Haus der Maat", und in Spruch 1094 als "Gebäude des Mondes" gekennzeichnet, das als Residenz des Mondgottes Thot zu verstehen ist. Thot garantiert die nächtliche Fahrt des Verstorbenen.

In der Barke scheint Re als Thot in der Nacht (Spruch 1098). Die mitfahrenden Verstorbenen werden von Thot als sein Hofstaat aus dem "Volk" gebildet. Die "Demokratisierung" wird gerade durch Thot ermöglicht. Die Komposition der Vignette erinnert an die Schlußbilder der Unterweltsbücher: Gleichzeitig mit der Nachtfahrt wird der erneute Sonnenaufgang bildlich gestaltet. Das Bild stellt die aufgehende Sonne als Tages- und Nachtgestirn zweifach dar.

Sektion VII: In dieser Sektion findet die Tagesfahrt in der Sonnenbarke statt, die in dem einzigen Spruch, 1099, der Sektion geschildert wird. An dieser Fahrt will der Verstorbene teilnehmen, um der täglichen Regeneration teilhaftig zu werden.

Sektion VIII: In der Sektion VIII durchreist der Verstorbene sieben Himmelsräume, um zu Horus dem Älteren in der "Mitte des Firmaments" zu gelangen. Wie Osiris wird Horus der Ältere zum Totenherrscher, der den seligen Toten ein licht- und machtvolleres Leben nach dem Tod im Jenseits ermöglicht.

Sektion IX: Diese Sektion wird durch drei verschiedene Barkendarstellungen gegliedert. Die erste Barke enthält Re in einer Mischgestalt mit Katzenkopf. Der Ort selbst wird "Trinkplatz des Himmels" genannt; er ist für diejenigen Toten reserviert, die nicht wissen, wie man zum Himmel von Re-Horus dem Älteren gelangt. Hier wird im Gegensatz zur "Demokratisierung" wieder eine Hierarchisierung im Jenseits etabliert. Das himmlische Jenseits, besonders die Fahrt über den Tageshimmel, scheint nach wie vor für die "höhergestellten" Verstorbenen reserviert zu sein, die anderen haben weniger Anteil am Licht und weilen im Nachthimmel oder in der Unterwelt. Die Barke gleicht der aus Sektion VI, die sich ebenfalls auf die Nachtgestalt des Sonnengottes (Thot) bezieht.

Die nächste Barkendarstellung gilt Osiris. Ein "Gebäude des Osiris" wird genannt, das mit dem der Sektion II korrespondiert. Der Tote feiert im Spruch 1120 in Identifikation mit Osiris die "Wiederauferstehung". Das himmlische Jenseits wurde vorrangig von Sektion VI an beschrieben, doch hier, in der Mitte der letzten Sektion, wird noch einmal Osiris aufgenommen. Dies dokumentiert die veränderte Situation in den Jenseitsvorstellungen nach der Ersten Zwischenzeit. In Spruch 1121 wird der Name der Osiris-Barke gegeben: "Dauerhaft an Leben". Die Osiris-Region wird als ein unterirdisches, von fruchtbringenden Wasserläufen durchzogenes Gefilde charakterisiert.

Bei der dritten Darstellung handelt es sich um eine Barke auf Schlittenkufen, deren Schrein mit einer roten Flammentür versehen ist. Die ganze Barke wird von einem roten Rechteck umgeben. Wie in Sektion I wird das Rechteck als "feuriger Hofstaat" bezeichnet, der mit der Barkenbesatzung identisch ist. Die Sonnenbarke befindet sich auf der östlichen Seite des Himmels.

In Spruch 1129 wird der wichtigste topographische Ort des Zweigegebuches gekennzeichnet. Es ist die "geheime Stätte" des Sonnengottes, sein Gefilde, in dem er mit dem "feurigen Hofstaat" und den seligen Toten residiert, zugleich der Ort des erneuten Sonnenaufganges und der Weltentstehung, somit mit dem "Flammensee", dem Zentrum des Zweigegebuches, identisch. Anfang, Mitte und Ende des Zweigegebuches der LF sind damit aufeinander bezogen und bilden eine in sich geschlossene Komposition. An diesem Ort hält in dem berühmten Spruch 1130 der "Allherr" seine Rede.

Der erste Teil des Spruches gibt eine Antwort auf den "Vorwurf an Gott", die aus der Schilderung der vier guten Taten des "Allherrn" besteht: die Erschaffung der Luft und der Nilflut, die gleiche Daseinsberechtigung für alle Menschen und die (erneute) Etablierung des Jenseits. Götter und Menschen sollen gleichermaßen aus dem "Allherrn" hervorgegangen sein. Neben dem Sonnenzyklus wird das ferne Ende der Welt thematisiert, an dem nur noch Osiris und Re in Schlangengestalt übrig bleiben. Der letzte Textabschnitt formuliert ein wesentliches Merkmal des Verhältnisses von Re und Osiris, wie es sich nach der Ersten Zwischenzeit herauskristallisiert und bereits das gesamte Zweigegebuch durchzogen hat: Die helle, strahlende Lichtwelt wird um die Dimension der Dunkelheit und Tiefe bereichert. Damit wird ein neues Jenseitsbild konstituiert, das von nun an die altägyptische Kultur beherrscht. "Was jeden betrifft, der diesen Spruch kennt, er wird sein wie Re im Osten des Himmels und wie Osiris im Innern der Unterwelt." (471 c-d) Dieser Satz faßt das neue Jenseitsbild des Zweigegebuches zusammen.

Die Kenntnis des Jenseits vermittelt dem Verstorbenen daneben eine Identität im "Gefolge des Thot". Thot als Lokalgott von Hermopolis garantiert neben Re und Osiris den Verstorbenen (dem Volk) den Zugang zum Jenseits. Durch den "Flammenkreis", der die dritte Barke umgibt, läßt sich noch eine weitere Verbindung zu Hermopolis ziehen. Der "Flammenkreis" symbolisiert die "Flammeninsel" und den "Flammensee" und ist damit im "Urzeit-Bezirk" von Hermopolis lokalisiert.

Umrahmt wird die ganze Komposition des Zweigegebuches von einem blauen Streifen, der mit Nun zu identifizieren ist. Nun entstammt als Element der Achtheit von Hermopolis, die erstmals in den Sargtexten (CT

Spell 76) belegt ist. Der Sonnengott entsteigt bei seinem ersten Erscheinen⁴ dem im hermopolitanischen Flammensee gelegenen Urhügel dem Nichtsein, dem Nun. Die Konzeption des Nun dürfte stark durch die Krise der Ersten Zwischenzeit mitbestimmt sein: die ständige und allgemeine Bedrohung der Welt wird im Nun verkörpert. Hermopolis hat in seinem kosmogonischen Mythos Nun integriert und aus ihm sogar die Welt entstehen lassen.⁵ Somit liegt im Potential des Nichtseins eine ständige Quelle der Regeneration. In Parallele dazu konnte Hermopolis den Zerfall des Alten Reiches und damit den Untergang der bisherigen Traditionen für sich äußerst positiv nutzen.

Die Konzeption des Nun ist aber noch weiter gespannt: De Buck hat nachgewiesen, daß der Schläfer - wie der Tote im Jenseits - im Nun weilt.⁶ Im Traum bewegt sich der Mensch also im Jenseits: man schläft (stirbt), um wieder aufzustehen (zu einem erneuten Leben). Diesseits und Jenseits gehen ineinander über.

Das Zweiwegebuch zeichnet sich durch eine ganz besondere Innovation aus: als Bild-Text-Komposition stellt es den ältesten altägyptischen Versuch dar, das Jenseits topographisch zu erfassen. Deshalb besitzt die Jenseitstopographie eine Schlüsselstellung für das Zweiwegebuch, das am Anfang der Tradition der "illustrierten Bücher" im alten Ägypten steht.⁷ Zur Magie des Wortes tritt die des Bildes. Darin wirkt das Zweiwegebuch traditionsbildend, besonders die Unterweltbücher und das Totenbuch sind ihm verpflichtet.

Wie hat man sich die Entstehung der Jenseitstopographie des Zweiwegebuches zu denken? Die Krise der Ersten Zwischenzeit hatte auch den Bereich der Jenseitsvorstellungen erfaßt. Zu einer Reformation waren neue Strukturen und Grenzen notwendig; das Jenseits mußte aufs Neue urbar gemacht werden. Dabei sind zahlreiche Ängste, die in dieser Zeit vielleicht zum ersten Mal bewußt formuliert werden konnten, in die Konzeption mit

4 "Aus der Ersten Zwischenzeit und dem Mittleren Reich stammen die ersten, noch vereinzelt Belege dafür, daß man die Schöpfung in der konkreten Kennzeichnung als *sep tepi* 'erstes Mal', zum verbindlichen Bezugspunkt erhebt." E. Hornung, "Verfall und Regeneration der Schöpfung", *Eranos* 46 (1977), 417.

5 Nun wird vom Sonnengott Vater genannt. RÄRG, 536.

6 A. de Buck, "De Godsdienstige Opvatting van den Slaap", *MVEOL* 4 (1939), 3-32.

7 H. Brunner, "Illustrierte Bücher im alten Ägypten", in: Wort und Bild. München 1979, 201-218. "Ägypten scheint viele der Möglichkeiten, warum und wie zu einem Text Bilder treten können, wenn nicht ausgeschöpft, so doch entwickelt zu haben, und zwar nachdem die ägyptische Kultur ohne Vorgänger war, erstmalig und exemplarisch, Tradition stiftend, nicht sie fortsetzend, weil es keine vorfand." *Op. cit.*, 202.

eingegangen, die Jenseitstopographie des Zweiwegebuches entspricht somit einer, wie man mit Grof sagen könnte, "Topographie des Unbewußten".⁸

Das erklärt eines der Grundmuster der Jenseitstopographie im Zweiwegebuch: die unaufhörlichen Grenzen zwischen den zahlreichen Jenseitsregionen, die vom Verstorbenen durchreist werden müssen, wobei dieser immer wieder von furchteinflößenden Dämonen an den Jenseitstoren bedroht wird. Ein Schrecken löst den anderen ab. Nur durch das Spruchwissen, also Bewußtsein, kann der Verstorbene die Gefahren bestehen. Gleichzeitig bannt natürlich die Struktur der Kartographie die Gefahren einer unbekannten Welt. Diese Jenseitstopographie ermöglichte eine neue Konzeption des Jenseits, die bis zum Ende der altägyptischen Kultur nachwirken sollte.

Es war nur allzu naheliegend, daß diese neue Konzeption aus der mythischen "diesseitigen" Geographie von Hermopolis geschöpft hat. Die Gestaltung des "Urzeit-Bezirk" bildet das Urmodell für die Kartensektion des Zweiwegebuches. Elemente der Tempelarchitektur (des Thottempels?) fanden auch Verwendung in der Jenseitstopographie.

Dabei sind äußerst sinnvoll die drei Gottheiten Re, Osiris und Thot integriert worden. In Osiris gewinnt die Unsterblichkeit des Königs im Alten Reich eine Form, an der auch andere Menschen partizipieren können.⁹ Prinzipiell konnte jeder durch seinen Tod zu einem Osiris werden. Mit Osiris geht ein chthonisches Jenseitsbild einher. Wie im Zweiwegebuch formuliert, wird ein Aufenthalt in der Unterwelt des Osiris neben der Mitfahrt in der Sonnenbarke des Re vom Verstorbenen angestrebt. Diese Ziele sind nur mit Hilfe einer Jenseitsreise zu erreichen, das dazu erforderliche Wissen liefert die Bild-Text-Komposition des Zweiwegebuches.

Die Verbindung der beiden Vorstellungskreise geschieht durch die miternächtliche Vereinigung von Osiris und Re. Nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches konnte erstmals die Formulierung "Re ist tot!" gebraucht werden. Auch der Sonnengott muß im Rahmen des täglichen Zyklus den Todeszustand durchlaufen. Diese Gedanken finden sich, wie die vorliegende Untersuchung gezeigt hat, bereits im Zweiwegebuch, das damit den Grundstein für die Jenseitsbücher des Neuen Reiches gelegt hat. Anders formuliert: Osiris als Gott des Todes und der Erdtiefe hat vom Mittleren Reich an die ägyptische Kultur um die Dimension der Vergangenheit¹⁰ bereichert; dies konnte erst nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches realisiert werden.

Träger der Jenseitsreise ist der Tote als Ba, die als neue Vorstellung, im Gegensatz zum Ka des Alten Reiches, ungebunden von der Existenz im

8 Stanislaw Grof: Die Topographie des Unbewußten. Stuttgart 1978. Eine religionspsychologische Untersuchung des Zweiwegebuches steht noch aus.

9 LÄ VI, 667.

10 "Was 'Gestern' betrifft - OSIRIS ist es. Was 'Morgen' betrifft - RE ist es." Totenbuchsspruch 17. In: E. Hornung: Das Totenbuch der Ägypter. Zürich 1979, 60.

Grab - angesichts des Zusammenbruchs des Totenkultes in der Krisenzeit - geschaffen worden ist. Durch den Zerfall der "gesellschaftlichen Solidarität" des Alten Reiches gewinnt die Maat als Weltordnung und unabhängige Ethik von der Ersten Zwischenzeit an eine entscheidende Bedeutung. Die neue Ethisierung schafft im Bereich der Jenseitsvorstellungen die Idee des Jenseitsgerichts.

Mit der Maat ist Thot seit dem Mittleren Reich eng verbunden.¹¹ Durch seine lunare Gestalt ist er Stellvertreter des Sonnengottes in der Nacht, aber auch gleichzeitig mit Osiris eng verknüpft; beide Götter sind Ba-Gestalten des Sonnengottes. Wie die Sonne (Re) durchläuft der Mond (Thot, Osiris) einen Zyklus und bildet ein Symbol der Regeneration für den Verstorbenen. Da Thot der "Herr von Hermopolis" ist, wird seine Bedeutung im Zweiwegebuch leicht erklärbar. In seine Zuständigkeit fällt auch die Vermessung des Landes Ägypten, er verwaltet die Tempelbibliotheken und erfindet Baupläne. Diese Funktionen sind für das Zweiwegebuch, das ja insgesamt Thot zugeschrieben wird, von großem Nutzen. "Thot ist zugleich Erfinder und Wahrer der Tradition."¹²

Wer sind nun aber die eigentlichen Verfasser des Zweiwegebuches? Und aus welchem Grund ist es konzipiert worden? Das Zweiwegebuch ist wahrscheinlich von Priestern des Thottempels in Hermopolis in der Tempelbibliothek verfaßt worden. Eine Bestätigung dafür findet sich in der Übernahme der lokalmithischen Strukturen von Hermopolis in das Zweiwegebuch.

Seit dem Ende des Alten Reiches wird immer häufiger die Übernahme der Tempel durch die Gauherren erkennbar. Damit kommt die Entwicklung zu den "Gaufürsten" zu ihrem Abschluß, "die sich nun als Söhne ihres Stadtgottes bezeichnen und damit ihren Anspruch auf die Hohepriesterstelle als 'Sohn', der seinen Vater 'schützt', begründen."¹³ So wird die Priesterschaft des Thottempels aus Mitgliedern der Gaufürstenfamilie von Hermopolis gebildet; es liegt eine eindeutige Personalunion vor. Einzelne Sargbesitzer von El-Berscheh kommen als Verfasser des Zweiwegebuches infrage. Einen Namen kann man möglicherweise nennen: Thothotep (B 5 C). Er war Angehöriger der Gaufürstenfamilie, wirkte aber auch als "königlicher Archivschreiber" und "Sargschreiber".¹⁴ Damit hatte Thothotep Zugang zum königlichen Archiv in Memphis und stand mit dem Thottempel in Hermopolis in Verbindung. Vielleicht ist er als einer der Verfasser des Zweiwegebuches anzusehen?

Die Gaufürsten von Hermopolis sicherten ihre Herrschaft in der "Realwelt" durch die Übernahme des ehemals königlichen Privilegs der

11 LÄ VI, 504.

12 H. Brunner: Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt 1983, 17.

13 LÄ IV, 1088.

14 Die Daten sind allerdings nicht eindeutig gesichert.

Selbstbezeichnung "Söhne des Thot", die die Verbindung zur "Götterwelt" herstellte.¹⁵ Darin liegt gleichfalls einer der Gründe für die Konzeption des Zweiwegebuches. Herrschaftsausübung war im alten Ägypten nur möglich, wenn der Machttträger - wie der Pharao des Alten Reiches - nach dem Tod als Mitglied in die Göttergemeinschaft des Jenseits aufgenommen wurde. Die neue Machtelite im Hasengau wollte mit dem Zweiwegebuch ihre Herrschaft legitimieren. Wie Spruch 1130 aus Sektion IX zeigt, bedeutet die "Demokratisierung" der ehemals königlichen Jenseitsvorstellungen eher eine neue Hierarchisierung im Sinne der bestehenden Machtverhältnisse der Ersten Zwischenzeit und des frühen Mittleren Reiches.

Obwohl die Konzeption des Zweiwegebuches den besonderen historischen Bedingungen in Hermopolis um 2000 v. u. Ztr. zu verdanken ist, nimmt es doch im Bereich der Jenseitsvorstellungen eine Schlüsselstellung ein. Es verbindet durch seine Innovation der Bild-Text-Komposition als ausgearbeitete Jenseistopographie, an der die fähigsten Köpfe ihrer Zeit mitgearbeitet haben, die Pyramidentexte des Alten Reiches mit den Unterweltbüchern und dem Totenbuch des Neuen Reiches. Das Zweiwegebuch hat somit dauerhaft die Tradition der Jenseitsvorstellungen in der altägyptischen Kultur verändert.

"Es ist zu Ende gekommen." (CT VI 193 o)

15 GM 25 (1977), 7-43; F. Junge, "Wirklichkeit und Abbild", in: Synkretismusforschung. Wiesbaden 1978, 87-108.

Literaturverzeichnis

- ABITZ, FRITZ: Die religiöse Bedeutung der sogenannten Grabräuberschächte in den ägyptischen Königsgräbern der 18. bis 20. Dynastie. Wiesbaden 1974. (Ägyptologische Abhandlungen. 26.)
- ALLEN, JAMES P.: "The Funerary Texts of King Wakhare Akhtoy on a Middle Kingdom Coffin", in: Studies in Honor of George R. Hughes (SAOC 39). Chicago 1976, 1-29.
- ALLEN, THOMAS GEORGE: Occurrences of Pyramid Texts with Cross Indexes of these and other Egyptian Mortuary Texts. Chicago 1950. (Studies in Ancient Oriental Civilisation. 27).
- : The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago. Chicago 1960.
- ALTENMÜLLER, BRIGITTE: Synkretismus in den Sargtexten. Wiesbaden 1975. (Göttinger Orientforschungen: Reihe 4, Ägypten, Bd.7).
- ALTENMÜLLER, HARTWIG: Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sog. "Zaubermesser" des Mittleren Reichs. Teil I: Abhandlung; Teil II: Katalaog. München 1965 (Diss.).
- : "Messersee", "gewundener Wasserlauf" und "Flammensee". Eine Untersuchung zur Gleichsetzung und Lesung der drei Bereiche, ZÄS 92 (1966), 86-95.
- : "Zur Überlieferung des Amduat". JEOL 20 (1968), 27-42.
- : Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches. Wiesbaden 1972. (Ägyptologische Abhandlungen. 24).
- : "Bemerkungen zum Kannibalenspruch", Fragen an die altägyptische Literatur, hrsg. v. J. Assmann u.a. Wiesbaden 1977, 19-39.
- : "Zur Bedeutung der Harfnerlieder aus dem Alten Reich", SAK 6 (1978), 1-24.
- : Grab und Totenreich der alten Ägypter. Hamburg ²1982. (Wegweiser zur Völkerkunde. 18).
- ANTHES, RUDOLF: "Die zeitliche Ansetzung des Fürsten Nḥrj I. vom Hasengau", ZÄS 59 (1924), 100-108.

- : Die Felseninschriften von Hatnub (nach den Aufnahmen Georg Möllers hrsg. v. R. Anthes). Leipzig 1928. (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens. 9).
- : "Mythologie und der gesunde Menschenverstand in Ägypten", in: Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin 96 (1965), 5-40.

APULEIUS: Der goldene Esel. Metamorphosen. Lateinisch und deutsch. Stuttgart 1963.

ASSMANN, JAN: Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik. Berlin 1969. (Diss.). (Münchner ägyptologische Studien. 19).

- : Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern. Glückstadt 1970. (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Ägyptologische Reihe. Bd.7).
- : Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. Heidelberg 1975. (Abhandlungen der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jg. 1975, Abh. 1).
- : Ägyptische Hymnen und Gebete. Eingel., übers. und erl. v. J. Assmann. Zürich, München 1975. (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe der Alte Orient).
- : "Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten", in: Göttinger Miszellen (GM). Beiträge zur ägyptologischen Diskussion 25. Göttingen 1977, 7-43.
- : "Fest des Augenblicks - Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder", in: Fragen an die altägyptische Literatur, hrsg. von J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer. Wiesbaden 1977, 55-84.
- : "Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben". Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade, hrsg. von Hans Peter Duerr. Frankfurt 1983, 336-359.
- : "Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken", in: Die Zeit. München 1983, 189-223.
- : "Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten", in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen 1983, 345-377.

- : "Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in: Aleida und Jan Assmann, Christof Hardmeier (Hrsg.), Schrift und Gedächtnis. München 1983, 64-93.
- : Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart 1984. (Urban-Taschenbücher. 366).

ASSMANN, JAN / FEUCHT, ERIKA / GRIESHAMMER, R.: Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto. Wiesbaden 1977.

BAGROW, LEO / SKELTON, R.A.: Meister der Kartographie. Berlin 1963.

BARGUET, PAUL: Le Livre des Morts des anciens Egyptiens. Paris 1967. (Littératures anciennes du Proche-Orient. 1).

- : "Essai d'Interpretation du Livre des Deux Chemins", Revue d'Egyptologie (Rd'E) 21 (1969), 7-17.
- : Textes des sarcophages égyptiens du moyen-empire. Paris 1986. (Littératures anciennes du Proche-Orient. 12).

BARTA, WINFRIED: Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024). Berlin 1969.

- : "Das Gespräch des Ipuwer mit dem Schöpfergott", SAK 1 (1974), 19-33.
- : "Die Erste Zwischenzeit im Spiegel der pessimistischen Literatur", JEOL 24 (1976), 50-61.
- : "Funktion und Lokalisierung der Zirkumpolarsterne in den Pyramidentexten", ZÄS 107 (1980), 1-4.
- : Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König. München 1981. (Münchner Ägyptologische Studien. 39).
- : "Zum Buch von der Himmelsgöttin Nut im Papyrus Carlsberg I", GM 63 (1983), 7-12.
- : Die Bedeutung der Jenseitsbücher für den verstorbenen König. München 1985. (MÄS 42).
- : "Das Erdbuch oder das Buch von der Wiedergeburt aus der Sonnenscheibe", GM 98 (1987), 7-9.

- : "Der Weg des Sonnengottes durch die Unterwelt in Amduat und Höhlenbuch", GM 100 (1987), 7-14.
- BAYOUMI, ABBAS: Autor du Champ des Souchets et du Champ des Offrandes. Le Caire 1941.
- BECKERATH, JÜRGEN v.: "Die Dynastie der Herakleopoliten (9./10. Dynastie)", ZÄS 93 (1966), 13-20.
- : Abriss der Geschichte des Alten Ägypten. München 1971. (Oldenbourgs Abriss der Weltgeschichte).
- BEINLICH, H.: Die "Osirisreliquien". Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion. Wiesbaden 1984. (Ägyptologische Abhandlungen. 42).
- : "Das Totenbuch bei Tutanchamun", GM 102 (1988), 7-18.
- BERGMAN, JAN: Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien. Uppsala 1968.
- : "Zum Zwei-Wege-Motiv. Religionsgeschichtliche und exegetische Bemerkungen", Svensk Exegetik Årsbok 41-42 (1976-77), 27-56.
- BERGMANN, E. Ritter v.: "Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit", SAWW 86 (1877), 369-412.
- BIDOLI, DINO: Die Sprüche der Fangnetze in den Altägyptischen Sargtexten. Glückstadt 1976. (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe. Bd.9).
- BLACKMAN, A.M.: "The Significance of Incense and Libations in Funerary and Temple Ritual", ZÄS 50 (1912), 69-75.
- BLEEKER, CLAAS JOUCO: Hathor and Thot. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion. Leiden 1973. (Studies in the History of Religions. 26).
- BLUMENTHAL, ELKE: "Die Datierung der Nḥri-Graffiti von Hatnub. Zur Stellung der ägyptischen Gaufürsten im frühen Mittleren Reich." Altorientalische Forschungen, Berlin 4 (1976), 35-62.
- BONACKER, WILHELM: "The Egyptian 'Book of the Two Ways'", in: Imago Mundi. A Review of early Cartography. Stockholm 1951, 5-17.

- BONNET, HANS: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, New York 1971.
- BONOMI, J. / SHARPE, S.: The Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I. London 1864.
- BORGHOUTS, J.F.: The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348. Leiden 1971 (OMRO 51).
- : An Introductory Guide to the Coffin Texts. Amsterdam ²1973.
- BREASTED, J.H.: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London 1912.
- : The Dawn of Conscience. New York 1934.
- BRITISH MUSEUM: A Guide to the First and Second Egyptian Rooms. Ed. by E.A. Wallis Budge. London 1904.
- : A Guide to the First, Second and Third Egyptian Rooms. London 1924.
- BROVARSKI, EDWARD: "Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom", in: Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in honor of Dows Dunham. Ed. by William Kelly Simpson and Whitney M. Davis. Boston 1981, 14-30.
- BRUGSCH, HEINRICH: "Das Todtenbuch der alten Ägypter", ZÄS 10 (1872), 65-72. u. 129-134.
- BRUNNER, HELLMUT: Die Anlagen der ägyptischen Felsgräber bis zum Mittleren Reich. Glückstadt, Hamburg 1936. (Ägyptologische Forschungen, Heft 3). (Münch. Diss.).
- : "Die Grenzen von Zeit und Raum bei den Ägyptern", in: Archiv für Orientforschung, 17. Graz 1954-1956, 141-145.
- : "Zum Zeitbegriff der Ägypter", in: Studium Generale 8 (1955), 584-590.
- : "Zum Raumbegriff der Ägypter", in: Studium Generale 10 (1957), 612-620.
- : Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur. Darmstadt 1966.

- : "Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln", in: Archäologie und Altes Testament. FS K. Galling. Tübingen 1970, 27-34.
- : "Illustrierte Bücher im alten Ägypten", in: Wort und Bild. München 1979, 201-218.
- : "Die Unterweltbücher in den ägyptischen Königsgräbern", in: Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Hrsg. von G. Stephenson. Darmstadt 1980, 215-228.
- : "Die Rolle von Tür und Tor im Alten Ägypten". Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. Neue Folge, Bd.6. Köln 1982, 37-59.
- : Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt 1983. (Grundzüge, Bd.50).
- : "Seth und Apophis - Gegengötter im ägyptischen Pantheon?" Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte. Bd.34. Freiburg 1983, 226-234.
- : Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben. München 1988.

BRUNNER-TRAUT, EMMA: "Aspektivische Kunst". in: Antaios. Bd.6. Stuttgart 1964, 309-330.

- : Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos. Darmstadt 1981.
- : Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens. Darmstadt 1990.

BUCHER, P.: "Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II." MIFAO 60 (1932).

BUCK, ADRIAAN de: De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerhevel. Leiden 1922.

- : "De Godsdienstige Opvatting van den Slaap", MVEOL 4 (1939), 3-32.
- : The Egyptian Coffin Texts. Vol.. V. Texts of Spells 355-471. Chicago 1954. (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, Vol. LXXIII).
- : The Egyptian Coffin Texts. Vol. VI. Texts of Spells 427-786. Chicago 1956. (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, Vol. LXXXI).

- : The Egyptian Coffin Texts. Vol. VII. Texts of Spells 787-1185. Chicago 1961. (The University of Chicago, Oriental Institute Publications, Vol. LXXXVII).
- BUNSEN, C.C.J. von / BIRCH: Egypt's Place in Universal History. Vol. V. London 1867.
- CADET, M: Copie figurée d'un rouleau de papyrus trouvé à Thebes dans un tombeau de rois. Paris 1805.
- CANETTI, ELIAS: Masse und Macht. Düsseldorf 1960.
- CLARK, R.T. RUNDLE: Myth and Symbol in Ancient Egypt. London 1959.
- DARESSY, M. GEORGES: "Fouilles de Deir el Bircheh", ASAE 1 (1900), 17-43.
- DREW-BEAR, M.: Le nome Hermopolite. Toponymes et sites. Missoula 1979. (American studies in papyrology. 21).
- DUNHAM, DOWS: "The Tomb of Dehuti-Nekht and his Wife", BMFA 19 (1921), Nr.114.
- DUNHAM DOWS / SMITH, W. STEWENSON: "A Middle Kingdom painted Coffin from Deir El Bersheh", in: Studi in memoria di Ippolito Rosellini I. Pisa 1949, 263-268.
- ENGLUND, G.: Akh. Une notion religieuse dans l'Egypte pharaonique. Uppsala 1978.
- ERMAN, ADOLF: Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. Berlin 1968.
- ERMAN, ADOLF / GRAPOW, H.: Wörterbuch der aegyptischen Sprache. 7 Bde. Leipzig 1926-1963.
- FAULKNER, Raymond O.: Supplement of Hieroglyphic Texts. Oxford 1969.
- : A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford 1962.
- : The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. I-III. Warminster 1973-1978.

- : The ancient Egyptian pyramid texts. New edition. Warminster 1985.
- : The ancient Egyptian book of the dead. London 1985.

FECHT, GERHARD: Literarische Zeugnisse zur Persönlichen Frömmigkeit, AHAW 1965, 1

- : Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipu-wer". Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung. Heidelberg 1972. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 1972, 1).

FEUCHT, ERIKA: "Verjüngung und Wiedergeburt", SAK 11 (1984), 401-417.

FIRCHOW, OTTO: "Die Mischgestalt des Toten", MIO I (1953), 313-325.

FORMAN, WERNER / KISCHKEWITZ, HANNELORE: Die Altägyptische Zeichnung. Hanau 1971.

FRANKFORT, HENRI: The Cenotaph of Seti I at Abydos. By H. Frankfort with Chapters by A. de Buck and Battiscombe Gunn. Vol.I. Text. Vol.II. Plates. New York 1933.

- : Ancient Egyptian Religion. An Interpretation. New York 1948.
- : Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im Alten Orient. Von Henri u. H.A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen. Stuttgart 1954.

GAMER-WALLERT, INGRID: "Bilder des Alltags oder mehr? Beischriften als wertvolle Interpretationshilfe altägyptischer Darstellungen", in: Wort und Bild. München 1979, 169-180.

GARDINER, ALAN H.: The Admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden. Leipzig 1909.

- : "The Secret Chambers of the Sanctuary of Thot", JEA 11 (1925), 2-5.
- : The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead. Cambridge 1935.
- : Geschichte des Alten Ägyptens. Stuttgart 1965.
- : Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Third Edition. London 1973.

- GEORGE, BEATE: Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele. Bonn 1970. (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klass. Philologie. 7).
- GHALIOUNGNI, PAUL: The Physicians of Pharaonic Egypt. Cairo 1983.
- GOEDICKE, HANS: "Zur Chronologie der sogenannten 'Ersten Zwischenzeit'", ZDMG N.F. 37 (1962), 239-254.
- : The Report about the Dispute of a Man with his Ba. Baltimore 1970.
- GOMAA, F.: Ägypten während der Ersten Zwischenzeit. Wiesbaden 1980.
- GOYON, G.: "Le Papyrus de Turin dit 'des mines d'or' et le Wadi Hammamat", ASAE 49 (1949), 337-392.
- GOYON, J.C.: Rituels funéraires de l'ancienne Egypte. Le rituel de l'embaumement, le rituel de l'ouverture de la bouche, les livres des respirations. Introduction, traduction et commentaire. Paris 1972. (Littératures ancienne du Proche-Orient. 4).
- GRAPOW, HERMANN: "Zweiwegbuch und Totenbuch", ZÄS 46 (1909), 77-81.
- : "Die Welt vor der Schöpfung. (Ein Beitrag zur Religionsgeschichte)", ZÄS 67 (1931), 34-38.
- : "Der Tod als Räuber (Max d'Anii 4,2)", ZÄS 72 (1936), 76-77.
- : "Studien zu den thebanischen Königsgräbern", ZÄS 72 (1936), 12-39.
- GRIESHAMMER, REINHARD: Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. Wiesbaden 1970. (Ägyptologische Abhandlungen, 20). (Heidelb. Diss. 1968)
- : "Zum 'Sitz im Leben' des Negativen Sündenbekenntnisses", ZDMG, Suppl. II (1974), 19-24.
- : Die altägyptischen Sargtexte in der Forschung seit 1936. Wiesbaden 1974. (Ägyptologische Abhandlungen. 28).
- GRIFFITH, F.L. / NEWBERRY, PERCY E.: El Bersheh. Part I (The Tomb of Tehuti-Hetep). Part II. London 1895. (Archaeological Survey of Egypt. Vol.3-4).
- GRIFFITH. J.G.: The origins of Osiris and his cult. Leiden 1980.

- GRIMM, ALFRED: "Dwn-ḥ3t und Rs-ḥr als Namen eines Torwächters in der Unterwelt. Zu zwei Beinamen des Sobek und zur Bezeichnung krokodilköpfiger Gottheiten", GM 31 (1979), 27-34.
- GRIMM, JACOB / GRIMM, WILHELM: Deutsches Wörterbuch. Bd. XI/I, 1. Leipzig 1935.
- HAMANN, RICHARD: Ägyptische Kunst. Wesen und Geschichte. Berlin 1944.
- HEERMA VAN VOSS, M.: Zwischen Grab und Paradies. Basel 1971.
- : Ägypten, die 21. Dynastie. Leiden 1982. (Iconography of Religions, Section XVI: Egypt 9).
- HEINRICH, E. / SEIDL, U.: "Grundrißzeichnungen aus dem Alten Orient", Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 98 (1967), 24-45.
- HELCK, WOLFGANG: "Die soziale Schichtung des ägyptischen Volkes im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.", JESHO 2 (1959), 1-36.
- : "Ägypten. Die Mythologie der Alten Ägypter", in: Götter und Mythen im Vorderen Orient, hrsg. v. Hans W. Haussig. Stuttgart 1965, 313-406. (Wörterbuch der Mythologie. Erste Abt., Bd.I).
 - : Betrachtungen zur großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten. München, Wien, Oldenbourg 1971. (Religion und Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, hrsg. von C. Colpe u. H. Dörrie, Band 2).
 - : Die altägyptischen Gaue. Wiesbaden 1974. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orient, Reihe B, Nr.5).
- HELCK, WOLFGANG / OTTO, E.: Kleines Wörterbuch der Ägyptologie. Wiesbaden 1956.
- HERMANN, ALFRED: "Zergliedern und Zusammenfügen. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung", in: Numen 3 (1956), 81-96.
- : Altägyptische Liebesdichtung. Wiesbaden 1959.
 - : "Farbe", RAC VII (1969), Sp.358-447.
- HERMSEN, EDMUND: Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten. Köln 1981. (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte. 5).

HOPFNER, THEODOR: Plutarch, Über Isis und Osiris. Erster Teil: Die Sage. Text, Übersetzung und Kommentar von Theodor Hopfner. Prag. 1940. Nachdruck: Darmstadt 1967. Zweiter Teil: Die Deutungen der Sage. Übersetzung und Kommentar von Th. Hopfner. Prag 1941. Nachdruck: Darmstadt 1967. (Monographien des Archiv Orientální. Untersuchungen, Texte und Übersetzungen. Bd. IX).

HORNUNG, ERIK: Nacht und Finsternis im Weltbild der Alten Ägypter. Tübingen 1956. (Diss. maschinenschriftl.).

- : "Chaotische Bereiche in der geordneten Welt", ZÄS 81 (1956), 28-32.
- : Die Grabkammer des Veziers User. NAWG Nr.5 (1961).
- : Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes. Hrsg. nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches. Teil I: Text. Wiesbaden 1963; Teil II: Übersetzung und Kommentar. Wiesbaden 1963; Teil III: Die Kurzfassung. Nachträge. Wiesbaden 1967. (Ägyptologische Abhandlungen. 7. 13.).
- : "Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff", Forschungen und Fortschritte, Berlin (1965), 334-336.
- : "Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Altägyptens", in: Studium Generale. Jahrgang 18, Heft 2 (1965), 73-83.
- : Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit. Darmstadt 1966.
- : Einführung in die Ägyptologie. Stand - Methoden - Aufgaben. Darmstadt 1967.
- : "Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten", in: Studium Generale. 20. Jahrgang, Heft 2 (1967), 69-84.
- : Altägyptische Höllenvorstellungen. Berlin 1968. (Abh. der Sächs. Akad. der Wiss. zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Bd.59, Heft 3).
- : Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt 1971.
- : Ägyptische Unterweltbücher. Eingel., übers. und erl. von Erik Hornung. Zürich, München 1972. (Die Bibliothek der alten Welt).
- : "Die 'Kammern' des Thot-Heiligtumes", ZÄS 100 (1973), 33-35.

- : "Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes", in: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, hrsg. von E. Th. Reimbold. N.F. 2, Köln (1974), 49-63.
- : Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanai). Nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil 1: Text, Teil 2: Übersetzung und Kommentar. Genf 1975-76.
- : "Struktur und Entwicklung der Gräber im Tal der Könige", ZÄS 105 (1978), 59-66.
- : Grundzüge der ägyptischen Geschichte. Darmstadt 1978. (Grundzüge, Bd.3).
- : Das Totenbuch der Ägypter. Eingel., übers. und erl. von Erik Hornung. Zürich, München 1979. (Die Bibliothek der alten Welt).
- : "Verfall und Regeneration der Schöpfung", Eranos 46 (1977), 411-449.
- : "Zeitliches Jenseits im Alten Ägypten", Eranos 47 (1978), 269-307.
- : "Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen", Eranos 48 (1979), 183-237.
- : "Von zweierlei Grenzen im Alten Ägypten", Eranos 49 (1980), 393-427.
- : Das Buch von den Pforten des Jenseits. Nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil I: Text. Genf 1980. Teil II: Übersetzung und Kommentar. Genf 1984. (Aegyptiaca Helvetica 7/1979 und 8/1980).
- : "Zu den Schlußszenen der Unterweltsbücher", MDAIK 37 (1981), 217-226.
- : "Auf den Spuren der Sonne: Gang durch ein ägyptisches Königsgrab", Eranos 50 (1981), 431-475.
- : Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: e. Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit v. Andreas Brodbeck ... u. mit e. Beitrag von Gerhard Fecht. Freiburg, Göttingen 1982. (Orbis biblicus et orientalis. 46).
- : Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen. Zürich, München 1983.
- : "Vom Sinn der Mumifizierung", Die Welt des Orients 14 (1983), 167-175.

HORNUNG, E. / TEICHMANN, F. (Hrsg.): Das Grab des Haremhab im Tal der Könige. Bern 1971.

HUMMEL, SIEGBERT: "Vignette zum ägyptischen Totenbuch, Kap. 110", *Orientalia Suecana*, Stockholm 31-32 (1982-83), 43-45.

JACOBSON, HELMUTH: "Das Gegensatzproblem im altägyptischen Mythos", in: *Studien zur analytischen Psychologie C.G. Jung*. Bd.II. Zürich (1955), 171-198.

JACQ, CHRISTIAN: "Les routes de l'autre monde dans les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages", in: *L'Égyptologie en 1979, Axes prioritaires de recherches, tome II (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique)*, 1982, 27-30.

: "Les Textes des Sarcophages de l'Égypte ancienne", *N.R.P.* no 3 (1985), 157-160.

: "L'entrée dans le cosmos d'outre-tombe d'après les Textes des Sarcophages (chapitres 4 et 5)", *N.R.P.* no 4 (1985), 179-182.

: *Le Voyage dans l'autre monde selon l'Égypte Ancienne. Épreuves et métamorphoses du mort d'après les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages.* Paris 1986.

JAMES, THOMAS GARNET HENRY: *Pharaos Volk. Leben im alten Ägypten.* Zürich 1988.

JANSEN, J. M. A.: "De Bodem van Sarcofaag Cairo 28087", *JEOL* 15 (1957-58), 71-73.

JÉQUIER, G.: *Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hades, Version abrégée.* Paris 1894.

JUNGE, FRIEDRICH: "Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reiches", in: *Synkretismusforschung*, hrsg. von G. Wiessner. Wiesbaden 1978, 87-108.

: "Die Welt der Klagen", *Fragen an die altägyptische Literatur.* Wiesbaden 1977, 275-284.

JUNKER, HERMANN: *Das Götterdekret über das Abaton.* Wien 1913. (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse, Bd.56, Nr.4).

: *Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit.* Wien 1961. (Öster. Akademie d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse, 237 Bd., 1. Abh.).

- KÁKOSY, L.: "Die weltanschauliche Krise des Neuen Reiches", ZÄS 100 (1973), 35-41.
- : "Einige Probleme des ägyptischen Zeitbegriffes", Oikumene 2 (1978), 95-111.
- KAMAL, M. AHMED BEY: "Fouilles à Déir-el-Barshéh", ASAE 2 (1901), 14-43.
- : "Rapport sur les fouilles exécutées à Deir-el-Barshé", ASAE 2 (1901), 206-222.
- : "Fouilles à Deir-el-Barché", ASAE 3 (1902), 276-282.
- KAPLONY, PETER: Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit. Wiesbaden 1966. (Ägyptologische Abhandlungen. 15).
- KARIG, JOACHIM SELIM: Die Landschaftsdarstellung in den Privatgräbern des Alten Reiches. Göttingen 1962. (Diss.)
- KEEL, OTHMAR: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Zürich 1972.
- KEES, HERMANN: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklungen bis zum Ende des Mittleren Reiches. Leipzig 1926. 3.Aufl., Berlin 1977.
- : "Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte", in: S. Mercer: The Pyramid Texts. Vol. IV (1952).
- : "Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch", ZÄS 78 (1942), 41-53.
- : "Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten", NAWG 11 (1943), 413-479.
- : Der Götterglaube im Alten Ägypten. Berlin ²1956.
- KOCH, KLAUS: "Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten", SAK 11 (1984), 425-454.
- : Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis. Stuttgart 1987.
- KÖNIGSBERGER, O.: Die Konstruktion der ägyptischen Tür. Glückstadt 1936. (Ägyptologische Forschungen. 2).

- KURTH, DIETER: Den Himmel Stützen. Die "Tw3 pt"-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griech.-röm. Epoche. Bruxelles 1975.
- LACAU, PIERRE: "Textes religieux Nr.1-90", in: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Vol. 26-37. Paris 1904-1915.
- : Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire. Vol. I-II. Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire 1904-1906.
 - : "Textes religieux", in: J. E. Quibell: Excavations at Saqqara. Kairo 1908, 21-61.
- LANGE, H.O. / NEUGEBAUER, O. (Hrsg.): Papyrus Carlsberg No.I. Ein Hieratisch-Demotischer Kosmologischer Text. Kopenhagen 1940. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Skrifter, Bind I, Nr.2).
- LAPP, GÜNTHER: Ägyptische Särge und ihre Dekoration von der 6. bis zur 13. Dynastie. Basel 1979 (maschinenschriftl.).
- LECA, ANGE-PIERRE: Die Mumien. Zeugen ägyptischer Vergangenheit. Frankfurt a.M. 1984.
- LEFÉBVRE, GUSTAVE: Le tombeau de Petosiris, 3.Teil. Kairo 1923-1924.
- LEIPOLDT, JOHANNES / MORENZ, SIEGFRIED: Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt. Leipzig 1953.
- LEPSIUS, CARL RICHARD: Das Tottenbuch der Aegypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin. Berlin 1842. Neudruck Osnabrück 1969.
- LESKO, LEONHARD H.: "Some Observations on the Composition of the Book of Two Ways", in: Journal of the American Oriental Society 91 (1971), 30-43.
- : "The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts", JARCE 9 (1971-1972), 89-101.
 - : The ancient Egyptian book of two ways. Berkeley, Los Angeles, London 1972. (Near Eastern Studies, Vol.17).

- : Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents. Berkeley 1979.
- LEXIKON DER ÄGYPTOLOGIE: Begr. von W. Helck und E. Otto. Hrsg. von W. Helck und W. Westendorf. Bd.I-VI. Wiesbaden 1975-1986.
- LÜDDECKENS, E.: Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der altägyptischen Totenklagen. Berlin 1943.
- LÜSCHER, B.: Totenbuch Spruch 1. Nach Quellen des Neuen Reiches zusammengestellt. Wiesbaden 1986. (Kleine ägyptologische Texte).
- LUFT, U.: Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenbeschreibung. Budapest 1978. (Studia Aegyptiaca. 4).
- LURKER, MANFRED (Hrsg.): Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1979. (Kröners Taschenausgabe Bd.464).
- MASPERO, GASTON: "Livre des Portes", in: Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes II, Paris 1893, 163-177.
- : Les inscriptions des pyramides de Saqqarah. Paris 1894.
- MAYSTRE, C. / PIANKOFF, A.: Le Livre des Portes. 3 Vols. Kairo 1930-1962. (MIFAO 74, 75, 90).
- MEEKS, DIMITRI: "Génies, Anges, Démons en Égypte", in: Génies, Anges et Démons. Sources Orientales VIII, Paris 1977, 17-84.
- MERCER, SAMUEL A.B.: The Pyramid Texts in Translation and Commentary. Bd.1-4. New York 1952.
- MERZ, RICHARD: Die numinose Mischgestalt: methodenkritische Unters. zu tiermenschl. Erscheinungen Altägyptens, d. Eiszeit u.d. Aranda in Australien. Berlin, New York 1978. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd.36).
- MOFTAH, RAMSES RIAD: Die Heiligen Bäume im Alten Ägypten. Beiträge zur Religionsgeschichte, Philologie, Archäologie und Botanik. Göttingen 1959 (maschinenschriftl.).

- MÖLLER, G.: Über die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte. Diss. 1904.
- : Hieratische Lesestücke III. Leipzig 1910.
- MORENZ, SIEGFRIED: "Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion", *Eranos* 34 (1965), 399-446.
- : Religion und Geschichte der alten Ägypter. Weimar 1975.
 - : Ägyptische Religion. Stuttgart ²1977. (Die Religionen der Menschheit. 8).
- MÜLLER, DIETER: "Grabausstattung und Totengericht in der Lehre für König Merikare", *ZÄS* 94 (1967), 117-124.
- : "An Early Egyptian Guide to the Hereafter", *JEA* 58 (1972), 99-125.
- NAVILLE, EDOUARD: Das ägyptische Todtenbuch der XVIII.-XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt. Berlin 1886. Nachdruck Graz 1971.
- NEUGEBAUER, O. / PARKER, RICHARD A.: *Egyptian Astronomical Texts. Vol.I. The Early Decans.* London 1960. (Brown Egyptological Studies III).
- NIWINSKI, ANDRZEJ: "Untersuchungen zur ägyptischen religiösen Ikonographie der 21. Dyn. (2): Der Entwicklungsprozess der thebanischen ikonographischen Sonnenlaufmotive zwischen der 18. und 21. Dyn.", *GM* 65 (1983), 75-89.
- : *Studies on the illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* Göttingen 1989. (*Orbis biblicus et orientalis*; 86.)
- OSTER, HERBERT: *Der Bedeutungswandel des äg. Privatgrabes bis zum Ende des Alten Reiches.* Köln 1963.
- OTTO, EBERHARD: "Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte", *Studia Aegyptiaca* I, Rom 1938. (*Analecta Orientalia*, 17), 10-35.
- : "Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen der Ägypter", *ZÄS* 77 (1942), 78-91.
 - : *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur.* Hildesheim 1951. (Vorträge der orientalist. Tagung in Marburg. Fachgruppe Ägypt. 1950 [3.]).

- : "Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe", in: Die Welt als Geschichte. Eine Zeitschrift für Universalgeschichte. Jg. 14, Heft 1, Stuttgart 1955, 135-148.
- : Das ägyptische Mundöffnungsritual. 2 Bde. Wiesbaden 1960. (Ägyptologische Abhandlungen. 3).
- : "Zeitvorstellungen und Zeitrechnung im Alten Orient", Studium Generale 19 (1966), 743-751.
- : Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur. Berlin 1969. (Verständliche Wissenschaft Bd.100).
- : "Zur Komposition von Coffin Texts Spell 1130", in: Fragen an die altägypt. Literatur, hrsg. von J. Assmann u.a., Wiesbaden 1977, 1-18 (posthum erschienen).

PAPYRUS ANI: London, British Museum 10.470. Graz 1978. (Codices selecti. 62).

PIANKOFF, ALEXANDRE: Le Livre du Jour et de la Nuit. Kairo 1942.

- : Le Livre des Quererts. Kairo 1946.
- : La création du disque solaire. Kairo 1953.
- : The Tomb of Ramesses VI. Part I: Texts. Part II: Portfolio of Plates. New York 1954.
- : The Litany of Re. Texts transl. with Commentary by Alexandre Piankoff. New York 1964. (Bollingen Series XL, Egyptian Religious Texts and Representations, Vol.4).
- : The Pyramid of Unas. Princeton 1968.
- : The Wandering of the Soul. Texts translated with Commentary by A. Piankoff. Compl. prep. f. Publication by. H. Jacquet-Gordon. Princeton 1974. (Bollingen Series XL, Egyptian Religious Texts and Representations. 6).

PIANKOFF, A. / RAMBOVA, N. (ed.): Mythological Papyri. In Two Parts. Texts: Translated with Introduction by Alexandre Piankoff. Edited, with a Chapter on the Symbolism of the Papyri, by N. Rambova. Plates: Portfolio of Folding Collotype Facsimiles (30). New York 1957. (Bollingen Religious Texts and Representations 3, Bollingen Series XL).

- PIEPER, MAX: "Die ägyptische Buchmalerei verglichen mit der griechischen und frühmittelalterlichen", in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 48, Berlin 1933, 40-54.
- PORTER, B. / MOSS, R.L.B.: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. Vol.IV. Lower and Middle Egypt.* Oxford 1934.
- POSENER, GEORGES: *Lexikon der Ägyptischen Kultur.* Von G. Posener in Zusammenarbeit mit S. Sauneron und Jean Yoyotte. Wiesbaden 1960.
- PLUTARCH: *De Iside et Osiride.* Ed. with an introd., transl. and commentary by J.G. Griffith. Cardiff 1970.
- RENOUF, SIR P. LE PAGE / NAVILLE, E.: *The Egyptian Book of Dead. Translation and Commentary.* London 1904.
- REYMOND, E.A.E.: *The Mythical Origin of the Egyptian Temple.* Manchester 1969. (Diss.)
- RIDLEY, R.T.: "Discovery of the Pyramid Texts", *ZÄS* 110 (1983), 74-80
- RITTER, JOHANN WILHELM: *Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers.* Heidelberg 1809-1810. Nachdruck 1969.
- ROCHEMONTEIX, MARQUIS DE / CHASSINAT, ÉMILE: *Le Temple d'Edfou. Band I-XIV.* Kairo, Paris 1892-1934. (Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologie Française au Cairo. 10, 11, 20-31).
- ROEDER, GÜNTHER: "Der Urzeit-Bezirk und die Urgottheiten von Hermopolis", *ZÄS* 67 (1931), 82-88.
- : "Die Kosmogonie von Hermopolis", in: *Egyptian Religion. Vol.1, No.1*, ed. by Samuel A.B. Mercer, New York 1933, 1-27.
- : *Volks Glaube im Pharaonenreich.* Stuttgart 1952.
- : *Hermopolis 1929-1939. Ausgrabungen der Deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis, Ober-Ägypten, in Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern hrsg. v. G. Roeder.* Hildesheim 1959. (Pelizaeus-Museum zu Hildesheim / Wissenschaftliche Veröffentlichungen 4).

- RÖSSLER-KÖHLER, U.: Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur. Wiesbaden 1979. (Göttinger Orientforschung, Reihe IV. Ägypten, 10).
- ROSSITER, EVELYN: Die ägyptischen Totenbücher. Freiburg/Schweiz 1984. (engl.: The Book of the Dead. Papyri of Ani, Hunefer, Anhai. Freiburg, Genf 1979).
- RUSCH, ADOLF: "Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit". Leipzig 1922. (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, 27. Jahrgang, 1922, 1).
- SALEH, MOHAMMED: Das Totenbuch in den Thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches. Texte und Vignetten. Mainz 1984. (Archäologische Veröffentlichungen 46).
- SANDER-HANSEN, CONSTANTIN E.: Der Begriff des Todes bei den Ägyptern. Kopenhagen 1942. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historik-Filologiske Meddelelser, Bind XXIX, Nr.2).
- : Die Texte der Mettenichstele. Kopenhagen 1956. (Analecta Aegyptiaca. Consilio Instituti Aegyptologici. Hafniensis Edita, Vol. VII).
- SAUNERON, SERGE / YOYOTTE, JEAN: "Ägyptische Schöpfungsmythen", in: Die Schöpfungsmythen, hrsg. von Mircea Eliade, Darmstadt 1980, 35-99.
- SCHACK-SCHACKENBURG, HANS: Das Buch von den Zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch). Texte aus der Pyramidenzeit nach einem im Berliner Museum bewahrten Sargboden des Mittleren Reiches. Erster Theil: Text nebst Einleitung. Leipzig 1903.
- SCHÄFER, HEINRICH: Ägyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der Alten Ägypter. Berlin, Leipzig 1928.
- : "Altägyptische Bilder der auf- und untergehenden Sonne", ZÄS 71 (1935), 15-38.
- : Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage. 4. verbesserte Auflage, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut. Wiesbaden 1963.
- SCHARFF, ALEXANDER: Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit. München 1947. (SBaw 1944/46,6).

- : Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches. München 1948. (SBAW 1947,4)

SCHENKEL, WOLFGANG: Frühmittelägyptische Studien. Bonn 1962. (Diss.).

- : "Die Farben in ägyptischer Kunst und Sprache", ZÄS 88 (1963), 131-147.
- : Memphis - Herakleopolis - Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens. Wiesbaden 1965.
- : "Zur herakleopolitischen Tradition der Pyramidentexte", GM 28 (1978), 35-44.
- : "Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion", in: Vor Gott sind alle gleich, hrsg. von G. Kehler, Düsseldorf 1983, 26-41.

SCHLÖGL, HERMANN A. / SGUAITAMATTI, MICHEL: Arbeiter des Jenseits. Ägyptische Totenfiguren (Uschebtis). Zürich 1984. (Zürcher archäologische Hefte 2).

SCHLOTT, ADELHEID: Die Ausmaße Ägyptens nach altägyptischen Texten. Tübingen 1969. (Diss.).

SCHNEIDER, H.D. / RAVEN, M.R.: De Egyptische Oudheid. Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. s-Gravenhage 1981.

SCHOTT, SIEGFRIED: Altägyptische Liebeslieder. Zürich 1950.

- : "Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult", in: Beiträge zur ägypt. Bauforschung und Altertumskunde 5, Kairo 1950, 133-264.
- : "Symbol und Zauber als Grundform altägyptischen Denkens", in: Studium Generale 6 (1953), 278-288.
- : "Die Schrift der verborgenen Kammer in Königsgräbern der 18. Dynastie", NAWG 4 (1958).
- : "Altägyptische Vorstellungen vom Weltende", Analecta Biblica. Studia Biblica et Orientalia 12 (1959), 319-330.
- : "Die Opferliste als Schrift des Thoth", ZÄS 90 (1963), 103-110.
- : "Zum Weltbild der Jenseitsführer des neuen Reiches", Göttingen 1965. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl.11).

SCHWEITZER, URSULA: Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter. Hamburg 1956. (Ägyptologische Forschungen. 19).

SEEBER, CHRISTINE: Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten. München 1976. (MÄS 35).

SETHE, KURT: Die altägyptischen Pyramidentexte. 2 Bde. Leipzig 1908-1910. Nachdruck Hildesheim 1969.

: Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte. Leipzig 1925.

: Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs. Berlin 1929. (Abh. d. Preuss. Akad. der Wiss., Jhrg. 1929, Phil.-Hist. Klasse 4).

: "Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte", in: Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. XVIII, Berlin (1931), 520-541.

: "Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche", in: Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1934, Berlin 1934.

: Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Bd.1-4. Glückstadt 1935-1939; Bd.5-6. Glückstadt 1962.

SMITH, JONATHAN Z.: Map is not Territory. Studies in the History of Religions. Leiden 1978. (Studies in Judaism in Late Antiquity, 23).

: "Mythos und Geschichte", in: Alcheringa oder die beginnende Zeit, hrsg. von H.P. Duerr, Frankfurt 1983.

SPELEERS, LOUIS: Traduction, index et vocabulaire des textes des pyramides égyptiennes. Bruxelles 1935-1936.

: Textes des cercueils du Moyen empire égyptien. Bruxelles 1947.

SPENCER, ALAN J.: Death in ancient Egypt. Harmondsworth 1982.

SPIEGEL, JOACHIM: Die Idee des Totengerichts in der ägyptischen Religion. Leipzig 1935.

: Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk. Glückstadt 1937. (Leipziger Ägyptologische Studien. 9). (Diss.).

- : Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten. Heidelberg 1950.
 - : "Die Entwicklung der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern", MDAIK 14 (1956), 190-207.
 - : "Zum Osiriskult von Abydos im Mittleren Reich", Die Welt des Orients 2 (1959), 397-403.
 - : Das Auferstehungsritual der Unaspyramide. Beschreibung und erläuterte Übersetzung. Wiesbaden 1971.
- STERNBERG, H.: Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit. Wiesbaden 1985. (Göttinger Orientforschung, Reihe IV: Ägypten, 14).
- STOCK, HANNS: Die Erste Zwischenzeit Ägyptens. Untergang der Pyramidenzeit, Zwischenreich von Abydos und Herakleopolis, Aufstieg Thebens. *Studia Aegyptiaca* II. Rom 1949. (*Analecta Orientalia*. 31).
- STRICKER, B.H.: "De Egyptische mysterien. Pap. Leiden T 32", OMRO 31 (1950), 45-63; OMRO 34 (1953), 13-31; OMRO 37 (1956), 49-67.
- TEICHMANN, F.: Der Mensch und seine Tempel: Ägypten. Stuttgart 1978.
- TERRACE, EDWARD L.B.: *Egyptian Paintings of the Middle Kingdom: The Tomb of Djehuty-nekht*. New York 1968.
- THROWER, JAMES: *The Alternative Tradition. Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World*. The Hague 1980. (*Religion and Society* 18).
- VANDIER, JACQUES: *La Religion Égyptienne*. Paris 1949. ("Mana", Introduction a l'Histoire des Religions 1,1).
- VENTURA, R.: *Living in the city of the dead. A selection of topographical and administrative terms in the documents of the Theban necropolis*. Freiburg/Schweiz 1986. (*Orbis biblicus et orientalis*. 69).
- WAITKUS, WOLFGANG: "Anmerkungen zu der Verteilung der Dämonennamen aus TB 144/147 im 'Zweiwegebuch'", GM 62 (1983), 79-83.

- WEILL, RAYMOND: *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*. Paris 1936.
- WESTENDORF, WOLFHART: *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*. Berlin 1966. (Münchener Ägyptologische Studien, 10).
- : "Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie", ZÄS 100 (1974), 136-141.
 - : *Aspekte der spätägyptischen Religion*. Wiesbaden 1979. (Göttinger Orientforschungen, Reihe IV: Ägypten. 9).
 - : "Die Geburt der Zeit aus dem Raum", GM 63 (1983), 71-76.
 - : "Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten", in: *Fontes atque pontes*. FS H. Brunner, Hrsg. von M. Görg, Wiesbaden 1983. (Ägypten und Altes Testament. 5), 422-435.
- WIEBACH, SILVIA: *Die ägyptische Scheintür. Morphologische Studien zur Entwicklung und Bedeutung der Hauptkultstele in den Privat-Gräbern des Alten Reiches*. Hamburg 1981. (Hamburger Ägyptologische Studien, H.1). (Diss.).
- : "Die Begegnung von Lebenden und Verstorbenen im Rahmen des Thebanischen Talfestes", SAK 13 (1986), 263-291.
- WIESSNER, GERNOT (Hrsg.): *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis*. Wiesbaden 1978. (Göttinger Orientforschung: Reihe Grundlagen und Ergebnisse, Bd.1).
- WILDUNG, DIETRICH: *Sesostris und Amenemhet. Ägypten im Mittleren Reich*. München 1984.
- WILLEMS, HARCO: *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*. Leiden 1988 (MVEOL 25).
- : "The Nomarchs of the Hare Nome and Early Middle Kingdom History", JEOL 28 (1983-84), 80-102.
- WILSON, JOHN A.: *The Burden of Egypt. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture*. Chicago 1951.

WOLF, WALTHER: "Über die Gegenstandsbezogenheit des ägyptischen Denkens", in: Ägyptologische Studien. FS H. Grapow, hrsg. von O. Firchow, Berlin 1955. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. 29), 403-410.

: Kulturgeschichte des Alten Ägyptens. Stuttgart 1962. (Kröners Taschenausgabe. Bd.321).

WOLF-BRINKMANN, ELSKE MARIE: Versuch einer Deutung des Begriffes 'b3' anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches. Basel 1968. (Diss.).

WORT UND BILD: Symposion des Fachbereichs Altertums- und Kulturwissenschaften zum 500jährigen Jubiläum der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1977. Hrsg. von Hellmut Brunner, Richard Kannicht u. Klaus Schwager. München 1979.

WRESZINSKI, WALTER: "Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit nach einer Stele im Vatikan", ZÄS 45 (1908), 111-122.

YOYOTTE, JEAN: "Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne", SourcesOr 4 (1961), 15-80.

ZABKAR, L. V.: A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts. Chicago 1968.

ZANDEE, JAN: "De Reis van de Dode", JEOL 15 (1957-58), 65-71.

: Death as an Enemy. According to ancient Egyptian Conceptions. Leiden 1960. (Studies in the History of Religions. Supplements to Numen. V).

: "Sargtexte, Spruch 80", ZÄS 101 (1974), 62-79.

Abbildungsverzeichnis:

- Abb. 1 (S. 59): F. L. Griffith/P. E. Newberry (ed.): El-Berscheh II. London 1985, pl. II.
- Abb. 2 (S. 60): H. Willems: Chests of Life. Leiden 1988, 69.
- Abb. 3 (S. 84): W. Bonacker, "The Egyptian 'Book of two ways'", *Imago Mundi* 7 (1951), 7.
- Abb. 4 (S. 85): *Op. cit.*, 9.
- Abb. 5 (S. 90): P. Barguet, "Essai d'Interprétation du Livre des deux Chemins", *R d E* 21 (1969), 15.
- Abb. 6 (S. 95): L. Lesko: *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972, XII.
- Abb. 7 (S. 104): *Ibid.*
- Abb. 8 (S. 118): *Ibid.*
- Abb. 9 (S. 120): O. Keel: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Zürich 1972, 72.
- Abb. 10 (S. 126): H. Brunner, "Die Rolle von Tür und Tor im Alten Ägypten", *Symbolon N. F.* 6 (1982), 53.
- Abb. 11 (S. 135): A. de Buck: *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VII. Chicago 1961, Plan 1.
- Abb. 12 (S. 176): *Ibid.*
- Abb. 13 (S. 200): *Ibid.*
- Abb. 14 (S. 201): A. de Buck: *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VI. Chicago 1956, 386.
- Abb. 15 (S. 209): *Op. cit.*, 271.
- Abb. 16 (S. 216): A. de Buck: *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. VII. Chicago 1961, Plan 1.
- Abb. 17 (S. 217): *Ibid.*
- Abb. 18 (S. 221): *Ibid.*
- Abb. 19 (S. 224): *Ibid.*

Register

- Abydos 18, 20, 40,
 48, 49, 121, 174,
 181, 182, 185, 220,
 236
 Ach(3 \dot{h}) 2, 7, 8, 123,
 130, 133, 143, 144,
 150, 187, 188, 217,
 220, 229
 Achtheit 70, 121, 122,
 155, 241
 Äcker 15, 37, 145f.
 Aha 132
 $\dot{c}h3-n\dot{h}t$ 60, 65, 235
 Aker 44, 46, 47, 221,
 222
 Allerheiligstes 91,
 140, 179
 Allherr(scher) 16, 28,
 29, 54, 89, 93, 131,
 165, 202, 223,
 227ff., 241
 Altes Reich 3, 10ff.,
 18, 19, 20, 22, 26,
 58, 68, 70, 71, 72,
 74, 76, 79, 93, 100,
 114, 153, 156, 169,
 172, 220f., 231, 232,
 235ff.
 Amarnazeit 35, 39,
 41, 45
 Amduat 23, 32, 35ff.,
 40, 41, 42, 44, 52,
 54, 79, 81, 82, 83,
 87, 120, 124, 125,
 127, 140, 149, 154,
 157, 158, 173, 174,
 197, 198, 201, 237
 Amenemhet I. 60, 69,
 72, 75, 76
 Amenemhet II. 71,
 75, 113
 Amenophis III. 41
 Amun 51, 54, 121,
 141, 156, 229, 233
 Anubis 29, 114, 145,
 146, 216, 238
 Apophis 31, 39, 42,
 43, 45, 47, 50, 110,
 122, 127, 128, 139,
 153, 154, 168, 182,
 189, 194, 197ff.,
 207, 215, 218,
 223ff., 236
 Apotheose 12, 105,
 205, 237
 Apuleius 92
 Archivschreiber 65,
 244
 Aspekte 6, 107f.,
 138
 Assiut 18, 20
 Atum 20, 28, 29, 30,
 42, 109, 129, 202,
 222, 223
 Aufrechterhaltung
 der Weltordnung
 139, 197
 Ausfluss (rdw) 90,
 182ff., 217, 239
 Aussensarg 20, 66, 86,
 101
 Ba ($b3$) 2, 7, 8, 15, 29,
 31, 43, 45, 54, 114,
 119, 124, 125, 158,
 167, 183, 191, 215,
 220, 221, 243, 244
 Barke 21, 156, 157,
 166, 191, 199, 204,
 216, 218, 219, 221,
 222, 225, 228, 237,
 239ff.
 Barkenbesatzung 37,
 106, 110, 162, 196,
 225, 241
 Baumgöttin 30, 52
 Baw von Nechen 127
 Beamte 4, 26, 30, 62,
 68
 Beamtengräber 17
 Beni Hasan 18, 73,
 137
 Begräbnisritual 11, 86
 Berscheh 4, 18, 24, 58,
 62, 66, 68, 71, 73,
 79, 85, 88, 97, 100,
 121, 137, 146, 191,
 209, 235, 238, 244
 Bestattung 28, 92,
 100, 114, 208
 Bild-Text-
 Komposition 5, 6,
 8, 20, 27, 32, 33,
 50, 53, 68, 98, 99,
 100, 146, 148, 171,
 172, 208, 235, 238,
 242, 243, 245
 Binsengefilde ($s\dot{h}t-$
 $j3rw$) 14f., 20, 30,
 42, 50, 52, 84, 85,
 145, 147ff., 226,
 238
 Blau 118, 141
 Buch des Aker 32, 46
 Buch von der
 Anbetung des Re
 im Westen
 (Sonnenlitanei) 9
 Buch vom Atmen 54
 Buch vom Durch-
 wandeln der Ewig-
 keit 8, 55

- Buch von der Erde
 32, 42, 44, 46f., 52,
 158, 209
 Buch vom
 Herausgehen am
 Tage 27
 Buch von der
 Himmelskuh 9, 48
 Buch von der Nacht
 47ff., 201
 Buch vom Tag 47ff.,
 150
 Busiris 20, 182, 187

 Chepre 173, 204, 207,
 211
 Chnum 189

 Dämonen 21, 81, 86,
 88, 91, 118ff., 135,
 137, 141ff., 161ff.,
 177, 178, 180ff.,
 190ff., 233, 234,
 237ff.
 Deir el-Bahri 27
 Dekangestirne 27, 48,
 49
 Demokratisierung 3,
 4, 18f., 26, 35, 50,
 196, 202, 218, 231,
 240, 245
 Dendera 18
Dḥwtj-ḥtp 60, 65, 96,
 244
Dḥwtj-ḥtp II. 60, 71,
 72, 74, 75, 235
Dḥwtj-nḥt 61, 62, 64,
 66, 74f., 235
Dḥwtj-nḥt V. 64, 73,
 74f., 235
Dḥwtj-nḥt VI. 60, 61,
 71
 Diesseits 3, 7, 8, 21,
 112, 116, 122, 131,
 134, 139, 156, 159,
 167, 197, 238, 242
 Djedef-Re (Radjedef)
 14
 Doppeltüren 125,
 128, 166
 Dritte Zwischenzeit
 35, 51
 Duat (Dat) 16, 21,
 24, 38, 43, 45, 54,
 113, 116, 122, 125,
 158, 167, 168, 189,
 190, 192, 229
 Dunkelheit (*Kkw*)
 13, 33, 118, 121ff.,
 130, 140, 168, 187,
 193, 194, 196, 232,
 233, 241

 Echnaton 41, 45
 Erde 12, 13, 17, 38,
 47, 105, 108, 114f.,
 123, 129, 133, 139,
 155, 164, 166ff.,
 205, 222, 243
 Erdgott 42, 44, 46,
 125, 131
 Erdhügel 143, 144,
 210
 Erneuerung, tägliche
 9, 146, 160, 202,
 224, 238
 Erste Stunde (des
 Amduat) 37, 124,
 201
 Erste Zwischenzeit 2,
 3, 17, 21, 22, 23,
 26, 68ff., 81, 95,
 110, 121, 132, 148,
 149, 220, 227, 229,
 230, 233, 235ff.

 Ethik 21, 244
 Ethisierung 3, 21,
 220, 244
 Ewigkeit 2, 167, 181,
 184, 187, 207, 217,
 219, 228, 229

 Falke(nkopf) 2, 107,
 111, 128, 190, 205,
 225
 Fährmann 13, 21
 Farbe (*ḡwn*) 108, 123,
 128, 138
 Farbsymbolik 107,
 138, 193
 Felsgräber 4, 26, 32,
 58, 62, 74, 121, 187,
 235
 Feuer 38, 42, 108, 109,
 130, 131, 150, 157,
 173, 176, 182, 184,
 187, 192, 194, 196,
 214, 216ff.
 Feuersee 42, 45, 52,
 79, 81, 144, 157,
 158, 173, 175, 238
 Feuerstrafe 177
 Feuerstrom 208f.
 Feuerwall 118, 177
 Feurige 110
 Finsternis 39, 92, 123,
 126, 127, 137, 138,
 151, 157, 165, 166,
 168, 170, 173, 183,
 187, 192, 194, 195,
 203, 211ff., 216,
 217, 226, 232, 239
 Flammen 91, 109,
 119, 127, 137, 157,
 159, 169, 183, 192,
 193, 199, 234, 237
 Flammeninsel 110,
 122, 146, 153,

- 155ff., 208, 234,
241
- Flammenkreis 91,
107ff., 234, 236,
241
- Flammensee 13f., 109,
135, 141, 144, 149,
151ff., 161, 162,
166, 168, 170, 174,
179, 192, 214, 226,
234, 238, 239, 241,
242
- Flammentür 127, 129,
131, 138, 168, 169,
184, 190, 193, 213,
225, 241
- Fremdvölkerszene 39,
41, 43
- Frösche 122
- Gaufürsten 3, 4, 58,
62, 68ff., 192, 202,
235, 236, 244
- Geb 16, 44, 47, 49,
164, 181, 182, 222,
228
- Gebäude, rotes 132,
134, 198, 237
- Gebäudegrundriss
118, 119, 123, 133,
237, 239
- Gebäude (Schloss)
des Mondes 91,
194, 198, 199, 240
- Geburtsstätte 110,
122, 132, 146, 155,
157, 159, 238
- Gefilde des Thot 20,
208f., 219
- Gefolge des Osiris
144, 149
- Gefolge des Re 22,
39, 97, 114, 141,
167, 194, 200, 202,
204, 224
- Gefolge des Thot 94,
112, 114, 191, 193,
202f., 234, 241
- Gefolgsleute 104, 133,
144, 167
- Gegenhimmel 17,
113, 114, 121, 131,
170, 174, 234
- Gelb 142
- General 64, 75, 235
- Geographie,
mythische 5, 84
- Gerichtsstätte 22, 38,
41, 42, 223
- Giza 3, 111
- Gleichheit der
Menschen 95, 231,
241
- Götter, apotropäische
137, 203
- Göttergleichheit 7
- Götterwelt 7, 11, 245
- Goldbergwerkskarte
138
- Grab(anlage) 7, 10,
17, 25, 27, 32, 33,
35, 39, 40, 49, 62,
71, 100, 111, 112,
122, 164, 179, 183,
185, 239
- Grabausstattung 1, 7,
35, 217
- Grabdekoration 9,
35, 100
- Grabherr 17
- Grabkammer 19, 62,
100, 174, 179
- Grabräuberschächte
34, 179, 180
- Graf (*H3ty-c*) 61, 65,
73, 235
- Grenze des Himmels
112, 136, 159, 169,
191, 237, 238
- Grosses Oberhaupt
(*Hrj-tp c3*) 60, 61,
68, 69, 74
- Gw3* 65, 75, 235
- Haremhab 39
- Harfnerlieder 1, 2,
232
- Hasengau 58, 60, 61,
69, 70, 73, 74, 76,
235, 245
- Hathor 20, 37, 52,
142, 164, 200, 202
- Hatnub 69, 70, 73
- Hatschepsut 9, 27, 32,
35
- Haus der Maat 193,
240
- Haushofvorsteher 65,
66, 76, 235
- Heka 228, 232
- Heliopolis (*On*) 12,
15, 16, 81, 111, 121,
218
- Herakleopolis 3, 20,
69, 72
- Herakleopolitenzeit
22, 68, 81
- Hermes 70
- Hermopolis 3, 4, 20,
58, 62, 68ff., 81, 89,
97, 110, 113, 121,
122, 132, 148,
153ff., 163, 189,
192, 202, 234, 235,
236, 238, 241ff.
- Herr von Hermopolis
113, 158, 191, 199,
244
- Herr des Himmels 16

- Herr der Stadt 70
Herr der Sterne 16
Herr des Totenreiches
112, 169, 174
Herrscher von
Rosetau 112, 174
Herrscher der
Unterwelt 2
Himmel 12, 13, 17,
21, 22, 31, 39, 43,
45, 48, 49, 91, 92,
94, 97, 105ff., 127,
132, 133, 134, 136,
139, 141, 143ff.,
163ff., 186, 189,
190ff., 205, 206,
209, 212ff., 216ff.,
236ff.
Himmelsaufstieg 13,
15, 23
Himmelsbücher 8, 32,
44, 47, 48ff., 52,
150, 172, 189
Himmelsgott 156,
165, 195, 214f., 218
Himmelsgöttin 13,
17, 22, 23, 38, 43,
48, 49, 50, 54, 200
Himmelsreise 21, 95
Himmelsseite,
östliche 12ff., 104,
105, 112, 154, 155,
166, 211, 226, 229,
241
Hintersichschauer 13
Hiu-Ungeheuer 194,
197
Hmnw 70, 121, 122
hnmt-Gebäck 145f.
Hockende 151, 181,
182, 184
Höhle des Sokar 34,
173, 179, 180, 239
Höhlenbuch 32, 42,
44ff., 47, 97, 127,
158
Hölle 38, 81, 158, 177
Hofstaat(feuriger)
107, 109, 110, 111,
199, 200, 202, 204,
206, 225ff., 235,
236, 240, 241
Hoherpriester von
Hermopolis 74, 75,
155, 235, 244
Hoherpriester des
Thot 70
Horizont 17, 91, 104,
105, 112, 116, 133,
139, 143, 163ff.,
186, 199, 224, 228,
232, 233
Horizontberge 17
Horizonttor 97, 105,
115ff., 120, 141,
149, 163ff., 198,
205, 223, 227, 236,
239
Horus 15, 16, 37, 108,
110, 128, 131, 158,
164, 181, 191ff.,
204, 205, 220, 224,
225, 239, 240
Horus der Ältere 90,
91, 95, 131, 140,
165, 199, 200, 209,
211ff., 218, 239,
240
Horusauge 144, 150,
158, 178, 196, 199,
214, 222
Horus-Hekenu 37
Hu 37, 110, 178, 225,
228, 232
Ibj 19
Iḥ3 60, 61, 62, 65, 75,
235
Imn-m-ḥ3t 60, 61,
65, 71, 74, 75, 235
Individualität 7, 9,
17, 23, 126, 196
Initiation 91ff., 140,
224
Innensarg 20, 66, 75,
86, 100, 101
Ipuwer 2, 230
Ischedbaum 218
Isis 15, 16, 37, 49, 92,
110, 129, 198ff.,
225
Jenseitsbild 3, 15, 21,
95, 124, 137, 172,
174, 233, 234, 241,
243
Jenseitsexistenz 12,
13, 22, 24, 28, 29,
112
Jenseitsfahrt 12, 48
Jenseitsführer 32, 35,
81, 82, 85, 89, 93,
97, 99, 100, 102,
125, 139
Jenseitsgefahren 87,
127, 139, 166, 243
Jenseitsgefilde 20,
118, 130, 243
Jenseitsgericht 8, 13,
22, 29, 38, 52, 92,
110, 158, 159, 191,
197, 217, 219, 244
Jenseitskarte 100, 102
Jenseitsleben 7, 8, 24,
28, 116, 195, 196,
217, 222
Jenseitsraum 12, 21,
22, 28, 32, 37, 48,
81, 113, 118, 168ff.,
191, 212, 218, 237

- Jenseitsreise 12, 79,
 81, 86, 119, 120,
 122, 149, 221, 239,
 243
 Jenseitstopographie
 5f., 8, 9, 17, 30, 55,
 82, 83, 96, 99,
 100ff., 236, 242,
 243, 245
 Jenseitsstor 21, 24, 33,
 37, 41, 42, 49, 80,
 81, 91, 117, 118ff.,
 135, 137, 161f., 177,
 188, 193, 211ff.,
 217, 237, 243
 Jenseitsweg 27, 66, 67,
 97, 111, 115, 136,
 137, 142, 149, 190,
 191, 233
 Jenseitswunsch 21,
 26, 105, 135, 175
 Jenseitsziel 15, 21, 26,
 28, 95, 115, 149,
 193, 204, 214f., 219,
 233

 Ka(*k3*) 7, 208, 220,
 243
 Käfer 12, 178
K3j 60, 61, 65, 71, 73
 Kannibalenspruch 14
 Kartensektion 66, 67,
 76, 79, 81, 82, 84,
 89, 101, 112, 135,
 138ff., 159, 161,
 168, 170ff., 176,
 179, 180, 237ff.
 Kartographie 83, 107,
 113, 237, 243
 Kater(*mjw*) 216, 218,
 219, 240
 Kind 1, 32, 137, 175

 Königsdogma 14, 16,
 20
 Königsgräber 9, 26,
 32, 33, 34, 35, 39,
 40, 44, 82, 180
 Königstitulatur 14,
 51
 Königtum(sakrales)
 2, 16, 19, 220, 221
 Körper 7, 13, 16, 17
Kmj 61
 Knochen 105, 106
 Komplementarität
 5f., 97
 Kornosiris 23
 Kosmogonie 28, 70,
 110, 121, 132, 154,
 241
 Kosmographie 139
 Kosmos 5, 14, 30
 Kulttopographie 121,
 238

 Landkarten 5, 84, 85,
 138
 Landschaft 135,
 138ff., 150, 171
 Landweg 79, 81, 89f.,
 94, 96, 98, 112, 136,
 140, 141, 151,
 161ff., 176, 180,
 237ff.
 Leben 7, 90, 133, 134,
 157, 165, 175, 179,
 182, 183, 186, 188,
 203, 222, 224, 228,
 237
 Leben der Götter 39,
 175, 201
 Leichnam 29, 38, 41,
 43, 44, 45, 46, 47,
 111, 124, 125, 127,
 174, 178, 183, 239

 Leichnam des Osiris
 125, 127, 173, 183,
 198, 201, 209, 237
 Leichnam des Re 111,
 124, 125, 201
 Licht 92, 121, 144,
 155, 163, 165, 167,
 182, 184, 185, 187,
 193ff., 210, 212,
 225, 227, 233, 239,
 240
 Lichtgott 195
 Lichtland 12f., 17, 86,
 91, 133, 140, 170,
 215, 239, 241
 Listenwissenschaft 4,
 5, 166
 Lotosbarke 106, 107

m3c-hrw(seliger
 Toter) 8, 102, 109,
 111, 128, 130, 131,
 150, 158, 159, 182,
 188, 217, 218
 Maat 7, 8, 37, 38, 91,
 104, 105, 113, 130,
 131, 155, 158,
 191ff., 205, 206,
 212, 213, 228, 232,
 233, 238, 240, 244
 Magie 21, 79, 82, 133,
 134, 208, 242
 Memphis 69, 76, 81,
 83, 93, 111, 136,
 236, 244
 Mentuhotep II. 69
 Merenptah 44, 46
 Messersee 13, 152ff.,
 206, 226, 238
 Mischgestalt 136, 137,
 142, 178, 203, 240
 Mittleres Reich 4, 17,
 19ff., 32, 58, 68, 70,

- 71, 76, 79, 85, 113,
132, 136, 137, 153,
182, 191, 235, 238,
243ff.
- Mond 49, 89, 90, 113,
140, 142, 144, 151,
156, 159, 170, 178,
193ff., 206, 238,
244
- Mondgott 95, 113,
158, 191, 193, 198,
199, 206, 240
- Montuhotep 27
- Mumie 31, 54, 111,
164, 172, 222
- Mumifizierung 7, 16,
29, 52, 217
- Mundöffnungsritual
11, 183
- Mythologische
Papyri 8, 51ff., 109,
124
- Nacht 49, 91, 114,
116, 123, 129, 144,
150, 165, 167, 186,
190ff., 215, 219,
228, 232, 238, 240,
244
- Nachtfahrt 39, 94, 98,
99, 140, 192, 199,
202, 240
- Nachtgestalt 39, 172,
186, 191, 202, 219,
240
- Nachthimmel 16, 89,
112, 114, 140, 151,
165, 168ff., 191ff.,
212, 213, 215, 218,
219, 234, 237, 239,
240
- Nachtsonne 45, 203,
240
- Nachtstunde 32f., 36,
37, 40, 41, 44, 49,
50, 83, 149, 237
- Name 9, 17, 184
- Naunet 17, 113, 121
- Nekropole 3, 4, 17,
20, 58, 62, 68, 75,
76, 83, 90, 97, 111,
112, 121, 136, 153,
156, 157, 159, 169,
174, 235, 236
- Nephtys 16, 37, 49
- Neues Reich 2, 8, 17,
23, 24, 25ff., 51, 52,
54, 100, 105, 106,
112, 113, 114, 124,
130, 152, 153, 169,
172, 174, 180, 189,
211, 238, 243, 245
- Neugeburt, tägliche
13, 106
- Neunheit 16, 165, 228
- Nfrj* 66, 76, 235
- Nḥrj* I. 61, 64, 72, 73,
74
- Nḥrj* II. 60, 61, 71, 73
- Nichtsein 7, 37, 43,
110, 112, 122,
126ff., 157, 159,
175, 180, 192, 197,
223, 224, 238, 242
- Nil 37, 58, 62, 99,
100, 139, 141, 162,
168, 183, 231, 235,
241
- Norden 15, 27, 197,
226
- Nordwind 104, 228,
233
- Nun 13, 29, 30, 37,
43, 79, 91, 118, 121,
122, 125, 127, 129,
141, 155, 159, 161,
173, 179, 180, 226,
229, 233, 237, 238,
241, 242
- Nut 16, 17, 22, 23,
30, 43, 44, 46, 48,
49, 50, 54, 104, 149,
163, 164
- Nut-Bild 44, 47, 48f.,
50, 52
- Oberägypten 18, 166,
205
- Oberarzt 65, 75, 235
- Opfer(gaben) 15, 30,
52, 145, 146, 148ff.,
168, 173, 180ff.,
194, 196, 197, 217,
222, 238
- Opfergefilde(*sḥt-ḥtp*)
14f., 20, 30, 81,
140, 144ff., 166,
168, 170, 226, 238
- Ordnung 7, 105, 113,
127, 130, 155, 156,
181, 186, 193, 197,
232, 244
- Orion 15, 22
- Osireion 40, 44, 48
- Osiris 9, 15, 16, 17,
20, 22, 23, 24, 28ff.,
39, 42ff., 52, 70, 81,
83, 86, 89ff., 102,
106, 111ff., 123,
124, 127, 133f., 136,
142ff., 164, 165,
168ff., 180ff.,
191ff., 208, 215,
217, 219ff., 236ff.
- Osiris-Chontamenti
124
- Osiris-Mythos 15,
23, 29, 156, 220f.

- Osiris N.N. 9, 16, 17,
 23, 28, 164, 191
 Osirisreligion 20, 22,
 136, 156, 170, 221
 Osiris-Re-Thot 198
 Osten 12ff., 24, 33,
 49, 91, 106, 116,
 145, 149, 157, 169,
 170, 189, 206, 241
 Osthorizont 15, 37,
 110, 115, 214, 238
 Palast des Osiris 94,
 133, 185, 220, 237,
 240
 Papyrus Carlsberg
 48f.
 Papyrus Leiden I 230
 Pe 143
 Pepi II. 10, 221
 Petamenophis 40, 44,
 46
 Petosiris 155, 156
 Pfortenbuch 32, 39ff.,
 44, 81, 82, 86, 125,
 127, 128, 149, 158,
 201, 203
 Pharao 2, 4, 12ff., 20,
 21, 23, 26, 34, 69,
 70, 73, 74, 75, 110,
 132, 133, 145, 166,
 182, 218, 236, 243,
 245
 Plutarch 15, 23
 Priester 4, 32, 54, 65,
 91, 140, 235, 244
 Priesterschaft 4, 5, 51,
 76, 97
 Privatgräber 17, 18,
 19, 100
 Privatpersonen 17, 18,
 25, 26, 35
 Prüfungsgespräche 21,
 129
 Psametik II. 54
 Ptah 20
 Ptolemäerzeit 25
 Pyramide 3, 10, 12,
 17, 19, 26, 27, 32,
 174, 179, 221
 Pyramidenspruch 1,
 12, 27, 102
 Pyramidentexte 3, 5,
 8, 10ff., 18ff., 25,
 26, 28, 48, 55, 68,
 81, 82, 87, 91, 100,
 102, 105, 106f., 110,
 111, 113, 120, 121,
 123, 129, 136, 144,
 148ff., 166, 169,
 170, 172, 174, 175,
 183, 189, 215, 218,
 226, 236, 237, 245
 Ramessidenzeit 26, 48
 Ramses IV. 48, 49
 Ramses VI. 36, 40, 44,
 46, 47, 49, 50
 Raum 122, 129, 174,
 175, 233, 235
 Re 9, 12, 14ff., 20ff.,
 28, 31, 36ff., 41, 43,
 45, 46, 49, 70, 86,
 89, 91, 92, 94, 104,
 106, 108ff., 122,
 129, 132ff., 135,
 136, 140, 143ff.,
 162ff., 178, 180,
 186ff., 191ff., 204f.,
 208, 209, 211, 212,
 213f., 216, 218, 221,
 223ff., 236ff.
 Re-Atum 16, 128,
 134, 230, 237
 Re-Harachte 30, 141,
 143, 199
 Re-Hor-Semsu 217f.,
 240
 Re-Osiris 24, 46, 54,
 113, 124, 165, 174,
 186, 237, 239
 Rechtfertigung 7, 13,
 29, 33, 92, 120, 159,
 191, 192, 221
 Regeneration 9, 27,
 28, 34, 43, 47, 52,
 114, 122, 127, 143,
 159, 163, 165, 170,
 180, 201, 206, 207,
 236, 238, 240, 242,
 244
 Reinheit 7, 22, 29,
 142, 143, 204
 Reinigung 15, 52,
 145, 204, 214, 219
 Residenz 2, 14, 119,
 132, 134, 198, 240
 Ringelschlange (*mḥn*)
 37, 109, 199ff., 222,
 223, 227
 Ritual 11, 113, 183,
 189
 Rosetau 20, 38, 76,
 82, 83, 86, 89, 90,
 91, 94, 97, 111, 112,
 115, 119, 135, 136,
 138, 143, 158, 159,
 169, 173, 174,
 178ff., 236ff.
 Rot 107, 108, 138,
 157, 193, 225
 Särge 4, 17, 18, 19, 21,
 22, 24, 27, 35, 40,
 44, 58, 62, 66, 68,
 73, 79ff., 100, 101,
 147, 209, 238

- Saqqara 10, 18, 221
 Sargboden 4, 58, 79,
 80, 85, 86, 100, 101,
 235
 Sargkammer 10, 12,
 32, 39, 47, 48, 100
 Sargschreiber 65, 76,
 244
 Sargtexte 3, 17, 18ff.,
 26, 27, 28, 29, 33,
 52, 53, 58, 63, 66,
 68, 71, 76, 81, 85,
 97, 98, 100ff., 235,
 241
 Sarkophag 12, 41, 49,
 51, 222
S3t-ḥd-ḥtp 60, 64, 71,
 74, 235
S3t-ḥpr-k3 60, 71
 Schatten des Toten 7,
 36, 158
 Schech Said 58, 69, 74
 Schetit 43, 119
 Schlange 37, 39, 41,
 42, 43, 45, 108, 109,
 110, 119, 122,
 127ff., 153, 154,
 173, 174, 188, 198,
 201, 202, 211, 213,
 216, 218, 223, 224,
 228, 233, 241
 Schlußbilder (der
 Unterweltbücher)
 41, 43, 44, 45, 52,
 203, 240
 Schreckgesicht 127,
 137
 Schreiber 60, 146, 211
 Schrein 104, 105, 109,
 132, 164, 166, 185,
 201, 204, 205, 208,
 210, 221, 225, 241
 Schu 16, 39, 48, 136,
 164, 166
 Schwarz 123, 138,
 168, 187, 193, 216
 Sechste Stunde (des
 Amduat) 38f., 124,
 125, 128, 134, 198,
 201, 237
 See 15, 131, 152, 156,
 160, 161, 162, 179,
 190, 192, 194, 196,
 204, 206
 See des Vernichtens
 14, 152, 153, 238
 Seelen von
 Hermopolis 20
 Senenmut 27, 147
 Sepa 221
 Sesostri I. 60, 61, 71,
 72
 Sesostri II. 26, 27,
 69, 71, 75, 174, 179
 Sesostri III. 26, 60,
 68, 71, 72, 75, 76
 Seth 15, 16, 37, 110,
 128, 158, 181, 182,
 188, 191ff., 214,
 220, 223ff.
 Sethos I. 36, 39, 40,
 48, 49, 138, 182
 Sia 37, 110, 178, 225
 Skarabäus 39, 41, 43,
 46, 47, 49, 173, 201,
 203
Sn 64, 65, 75, 101, 235
 Sohn des Re 14, 74
 Sohn des Thot 74,
 192, 202, 235, 244,
 245
 Sokar 83, 111, 172,
 173
 Sokar-Osiris 174
 Sokarisbarke 111
 Sokargebiet 38, 83,
 167, 173
 Sonne 13, 17, 31, 33,
 41, 49, 89, 90, 91,
 92, 95, 108, 114,
 116, 124, 144, 156,
 158, 165, 171, 178,
 194, 212, 240
 Sonnenaufgang 12,
 39, 43, 46, 49, 50,
 105, 110, 123, 132,
 145, 157, 163, 166,
 170, 172, 198, 202f.,
 204, 205, 211, 218,
 224, 226, 232, 236,
 238, 240, 241
 Sonnenbarke 14, 28,
 30, 33, 37, 39, 41,
 42, 43, 45, 47, 49,
 52, 82, 88, 89, 94,
 95, 98, 104ff., 120,
 125, 132, 135, 139,
 140, 143, 147, 150,
 152, 153, 161ff.,
 178, 189, 190, 192,
 194, 198, 200, 201,
 203, 204ff., 212,
 214f., 221, 225, 226,
 234, 236, 238, 239,
 241
 Sonnengott 9, 12ff.,
 21, 30, 32, 33, 37ff.,
 48, 50, 81, 91, 93,
 94, 98, 106ff., 120,
 122, 124, 125, 128,
 132, 133, 136, 137,
 140, 150, 153, 154,
 157, 159, 162ff.,
 180, 182, 186, 188,
 191ff., 205ff., 209,
 211, 212, 215,
 216ff., 236ff.

- Sonnenhymnik 105,
106, 154, 167
- Sonnen(kreis)lauf 21,
31, 32, 33, 38, 43,
45, 47, 48, 50, 82,
83, 89, 94, 105, 106,
110ff., 140, 143,
150, 159, 163, 165,
167, 168, 170ff.,
182, 186, 197, 202,
206, 207, 230, 239,
243
- Sonnenscheibe 24, 43,
45, 46, 47, 49, 105,
107, 142, 203, 216,
218
- Sonnenuntergang 17,
49, 106, 172
- Sothis 15
- Sp* 60
- Spätzeit 17, 25, 47,
49, 51, 54, 152, 153,
156, 172, 238
- Speiseopfer 15
- Spj* 64, 65, 75, 76, 101,
235
- Sprüche vom Kennen
der "Seelen" 28f.
- Stadt, große (*njwt*
wrt) 123, 124
- Stellvertreter des Re
113, 191, 192, 194,
199, 219, 239, 244
- Sterne 13, 15, 16, 22,
23, 27, 49, 107, 131,
165, 193, 212, 215,
219
- Stundenbezirke 120,
124
- Tag 104, 105, 116.144,
165, 167, 186, 203,
215, 238
- Tagesbarke 15, 39, 205
- Tagesfahrt 98, 99,
105, 140, 153, 202,
204, 236, 240
- Tageshimmel 15, 50,
90, 112, 114, 140,
153, 165, 169, 170,
202, 212, 215, 218,
226, 237ff.
- Tal der Finsternis
116, 204f.
- Tal der Könige 32, 39,
40
- Tatenen 42, 44, 47
- Tefnut 16, 166
- Tempel 26, 70, 74, 91,
92, 98, 113, 122,
140, 154, 164, 179,
180, 244
- Tempelarchitektur 93,
243
- Tempelbibliothek 17,
148, 244
- Theben 4, 18, 26, 32,
39, 49, 51, 69, 72,
75, 82
- Thot 4, 20, 29, 54, 61,
70, 74, 81, 82, 88,
89, 91, 94, 95, 97,
106, 113, 114, 121,
144ff., 156, 158,
159, 170, 178, 189,
190ff., 204, 206,
209, 211, 219, 222,
224, 234, 236,
238ff.
- Thothotep siehe
Dḥwtj-ḥtp
- Thotnacht siehe
Dḥwtj-nḥt
- Thottempel 4, 68, 70,
74, 76, 77, 113, 122,
148, 155, 209, 235,
238, 243, 244
- Thron 14, 204, 216,
220
- Thutmosis I. 32, 35
- Tiefe (*mdwt*) 122,
125, 133, 168, 179,
180, 222, 233, 241
- Tod 1, 2, 7, 87, 92,
93, 106, 111, 117,
123, 126, 129, 134,
148, 157, 159, 165,
175, 182, 183, 186,
188f., 203, 208, 219,
220, 224, 237ff.
- Tor siehe Jenseitstor
- Tor der Finsternis
168, 213, 214
- Tor des
Westhorizontes
36f., 45
- Torbezirk 120, 123,
136, 141, 143, 161,
168, 177, 179, 210,
238
- Torgebäude 119, 123,
142, 151, 162, 208
- Torwächter 21, 42,
81, 95, 98, 115, 116,
118, 119, 120, 125,
128, 129, 136,
141ff., 162, 164,
165, 167, 168, 174,
182, 184, 188f., 208,
210, 211, 213, 233,
237
- Totenbuch 8, 17, 24,
25ff., 32, 52, 54, 55,
80, 82, 85, 88, 100,
101, 105, 106, 119,
124, 137, 142, 143,
147, 148, 150, 152,

- 161, 162, 174, 175,
197, 242, 245
- Totenbuchspruch 26,
27, 81, 84, 85, 105,
107, 109, 124, 140,
142, 143, 147, 149,
152, 154, 157ff.,
161ff., 177, 178,
181, 184, 187, 191,
193, 202, 204, 208,
210, 211, 213, 218,
222, 239
- Totenglauben 23, 92,
101, 126
- Totengott 16, 111,
113, 114, 172, 182,
185, 215, 220, 240
- Totenklagen 1, 11,
182
- Totenkult 1, 3, 7, 11,
22, 39, 100, 102,
136, 220, 232, 244
- Totenreich 13, 27, 28,
30, 37, 45, 86, 111,
116, 123, 128, 129,
153, 156ff., 163,
164, 170, 172, 182,
185, 221
- Totenrichter 29, 42,
208
- Totentempel 27
- Tradition, judäo-
christliche 3, 31
- Trinkplatz des
Himmels 216f., 240
- Tür, ägyptische 126,
127, 137
- Türflügel 15, 116,
124, 125, 166
- Türhütergespräche
120, 208
- Tutanchamun 9, 35,
39
- Tutmosis III. 9
- Udjat-Auge 194ff.
- Ufer von Nedit 15
- Umlauf-Opfer 144
- Unas 10
- Unterägypten 18,
166, 205
- Unterwelt 17, 21, 24,
27, 28, 29, 31, 32,
33, 36, 37, 39, 41ff.,
48, 49, 79, 83, 91,
92, 93, 100, 106,
111ff., 120, 121,
123, 124, 125, 140,
157, 167, 168, 173,
174, 187, 205, 209,
211, 213, 218, 221,
229, 233, 234, 236,
237, 240, 241, 243
- Unterweltsbücher 8,
9, 24, 26, 31, 32ff.,
48, 49, 50, 52, 98,
100, 101, 109, 110,
113, 116, 119, 130,
137, 138, 139, 148,
149, 154, 168, 169,
172, 174, 175, 177,
189, 193, 201, 203,
225, 237, 239, 242,
245
- Unvergänglichkeit
122, 123, 142, 146,
148, 149, 160, 221,
235
- Upuat 37
- Uräen 110, 128, 182,
216
- Ur-Ei 29, 155, 163,
226
- Urfinsternis 45
- Urgewässer 121, 122,
125, 141, 153, 159,
173, 180, 222, 223,
228, 238
- Urhügel 122, 145,
154ff., 163, 179,
180, 182, 238, 242
- Urmaterie 29
- Uroboros 39, 47, 124,
201, 223
- Urzeitbezirk 4, 110,
113, 122, 155, 238,
241, 243
- Uschebti 25, 147
- User 36
- Vegetationsmythos
23
- Verdammte 38, 42,
45, 47, 49, 128, 131,
153, 157, 158, 177,
205
- Vergöttlichung 23,
218
- Verklärung 11, 23, 29,
36
- Vernichtung,
endgültige 8, 112,
120, 151, 175, 177
- Vernichtungsstätte
38, 42, 45, 47, 110,
116, 124, 131, 153
- Versorgungsgemein-
schaft 30, 222
- Verwesung von
Osiris 187, 188,
237, 239
- Vielgesicht 123, 124,
127, 201
- Vierte und Fünfte
Stunde (des
Amduat) 38, 42,
82, 83, 140, 167,
172ff., 179, 239

- Vignette 8, 27, 29, 52,
82, 84, 100, 107,
140, 147, 157, 171,
178, 200, 216, 219,
239, 240
- Volk 202, 218, 219,
224, 240, 241
- Vorwurf an Gott 3,
227, 230ff., 241
- Wächter siehe
Torwächter
- Wahrheit 7, 29, 113,
193, 196
- Wasser des Lebens
188, 239
- Wasserlauf,
gewundener 13, 91,
152ff., 162, 226,
238
- Wasserweg 79, 81, 89,
94, 98, 112, 136,
140ff., 168ff., 179,
181, 237, 238
- Wege des Osiris 136,
140, 169
- Wege von Rosetau 82,
83, 89, 94, 97, 111,
112, 115, 135, 138,
159, 173, 178, 180,
181, 187, 238
- Weiß 142
- Weiterexistenz 16,
116, 136, 166, 170,
172, 182, 186, 188f.,
222, 239
- Weiterleben,
beständiges 9, 106
- Welt, geordnete 7, 8,
108, 112, 113, 122,
123, 126, 237
- Welt, verkehrte 2, 24,
174
- Weltbild,
altägyptisches 4, 5,
7, 13, 17, 21, 28,
52, 84, 102, 112,
114, 126, 174
- Weltenbaum 13
- Weltende 29, 30, 202,
233, 241
- Weltentor 116, 223
- Weltentstehung 28,
39, 122, 154, 226,
238, 241, 242
- Weltkarte,
babylonische 138
- Wennefer 124
- Wernes 37f., 149
- Westen 12ff., 22, 24,
33, 36, 37, 43, 49,
105, 106, 116, 124,
149, 153, 157, 158,
169, 170, 173, 219,
228, 232
- Wiederauferstehung
128, 133, 174, 220,
237, 239, 240
- Wiederbelebung 15,
52, 106, 111, 133,
181, 189, 195, 236
- Wiedergeburt 13, 47,
92, 143, 153ff., 172,
207
- Wiedervereinigung 38,
125, 134, 201
- Wirbelknochen 104
- Wirklichkeitsbewälti-
gung 21
- Wissen 13, 21, 22, 45,
88, 92, 112, 116,
117, 119, 120, 139,
217, 221, 234, 243
- Wissenschaft des
Jenseits 31
- Wissenschaftsbegriff,
altägyptischer 4, 21
- Wnw 70
- Wohnstätte der
Götter 15, 36
- Wüste 38, 42, 44, 129,
182, 205
- Zaubermesser 132,
137
- Zaubertexte 11, 79,
85, 142
- Zeit 30, 42, 43, 122,
123, 129, 174, 175,
201f., 206, 211, 222,
233, 235
- Zentralmacht 2, 19,
74, 232, 236
- Zeugungskraft 21
- Zickzackwege 87, 90,
161, 172, 174, 176,
179, 239
- Zirkumpolarsterne
15, 27
- Zitat, mythisches 11,
15
- Zweite Stunde (des
Amduat) 37f., 128,
150
- Zwölfte Stunde (des
Amduat) 38f., 154,
175, 201
- Zyklus, täglicher 9,
46, 52, 54, 89, 106,
134, 139, 145, 213,
225, 237, 241, 243,
244

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

- Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. X-214-15* Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet*. 298 Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche*. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.
- Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elobisten zur kanaanäischen Religion*. 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.
- Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*. Ikonographische Studien zu Jos 8, 18-26; Ex 17, 8-13; 2 Kön 13, 14-19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.
- Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes*. Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.
- Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*. 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.
- Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke*. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII-446 Seiten. 1975.
- Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.
- Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The HAΘON-Sayings in the Synoptic Tradition*. A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.
- Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem*. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.
- Bd. 11a KARL JAROŠ/BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area*. 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.
- Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen*. Studien zu Proverbien 10-31. 371 Seiten. 1976. Vergriffen.
- Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten*. 155 Seiten. 1977. Vergriffen.
- Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten*. Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. - Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977. Vergriffen.
- Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI-424 Seiten. 1977. Vergriffen.
- Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu*. 467 pages. 1977. Epuisé.
- Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne*. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.
- Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron*. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII-441 Seiten. 1978.

- Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier*. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.
- Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan*. Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.
- Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*. XXV–419 pages. 1978. Epuisé.
- Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.
- Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.
- Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Supplément. 698 pages. 1982.
- Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God*. The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979. Out of print.
- Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch*. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979. Vergriffen.
- Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.
- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979. Vergriffen.
- Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.
- Bd. 28 ERIK HORNING/OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. 394 Seiten. 1979.
- Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen*. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.
- Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde*. XVI–264 Seiten. 1980.
- Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea – Prophet vor dem Ende*. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.
- Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5. 402 Seiten. 1980.

- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.
- Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Égypte et d'Israël*. Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.
- Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.
- Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiquene Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*. 280 Seiten. 1981.
- Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*. 336 Seiten. 1981.
- Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire*. Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.
- Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*. 142 pages, 14 illustrations. 1981.
- Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra*. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.
- Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu*. La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.
- Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids*. Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.
- Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit*. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.
- Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.
- Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. 2. ergänzte Auflage.
- Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4)*. Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.
- Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos*. Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982. Vergriffen.
- Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison*. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun*. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.
- Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem*. Worauf beruht die Identifizierung des Ġabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.
- Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.
- Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. 59 Seiten. 1984.
- Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel*. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.
- Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsheerrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*. XVI–492 Seiten. 1984.
- Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.
- Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen*. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII–199 Seiten. 1985.
- Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.
- Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. 82 Seiten. 1985.
- Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.
- Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. IX–93 Seiten. 1985.
- Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat*. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.
- Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testamentes*. X–60 Seiten. 1985.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult*. Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.

- Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead*. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.
- Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel*. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XIV–196 Seiten. 1986. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.
- Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*. 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.
- Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath*. 160 Seiten. 1986.
- Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.
- Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten, 41 Abbildungen. 1987.
- Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. 456 pages. 1988.
- Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.
- Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1–14,23*. Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.
- Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu – Der Herr der Fremdländer*. XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.
- Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.
- Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.
- Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsünnung und Heilung*. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.
- Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel*. 114 Seiten, 9 Tafeln. 1988.
- Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*. A Study and an Anthology. 200 Seiten, 10 Seiten Abbildungen. 1988.
- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im « Bundesbuch »*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 Seiten, 80 Seiten Tafeln. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 Seiten. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. 340 Seiten. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 95 ERIK HORNING (Herausgeber): *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance. Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Age et à la Renaissance*. 268 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL/MENAKHEM SHUVAL/CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. XXII Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.
- Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica*. On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 Seiten. 16 Seiten Abbildungen. 2 Tabellen. 1991.
- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 Seiten. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.
- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 Seiten. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON/STEPHEN PISANO: *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 Seiten. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1992.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

English Summary

The First Intermediate Period marks the first decisive break in the religious history of ancient Egypt. The Coffin Texts - including of course the Book of Two Ways - grew out of the effort to come to terms with the crisis resulting from collapse of the Old Kingdom. All 22 copies of the Book of Two Ways derive from the necropolis El Bersha; its rock tombs belonged to members of the ruling family and princely household of the nome of Hermopolis. Fourteen owners of the coffins can be identified by name. The Book of Two Ways dates from the first half of dynasty twelve, during which the nome's rulers reigned with relative autonomy. The main cult site in Hermopolis was the temple of Thot; like the pharaohs, the princes of the nome designated themselves as "sons of Thot".

The Book of Two Ways is preserved in two versions. It is divided into eight sections, each with a topography of the beyond, these topographies varying from one another. The three preeminent gods of the Book of Two Ways are Re, Osiris, and Thot.

The map section, the heart of the Book of Two Ways, has a clear dual structure based on two distinct ways, a blue way by water and a black way on land. These are separated by a red "lake of flames", which corresponds to the cosmic myth of Hermopolis. The way by water embraces both the region of day and that of night (as against Lesko, who assumes that the map section contains a cosmological plan). Starting on the land route, the deceased is towed on the "lake of flames" in the bark of the sun. In this "lake of flames" occurs the regeneration of the sun god as well as that of the deceased. Indeed, if the Book of Two Ways holds out a goal, this is to be sought in the "lake of flames".

The final section (IX) closes with the famous dictum 1130 containing the speech of the "All-Lord". In this the sun god gives an answer to the "reproach to God", that is to say, here are the beginnings of a solution to the religious crisis of the First Intermediate Period. One of the things the text yields is a different conception of the afterlife: the deceased will be "like Re in the East of the heavens and like Osiris within the underworld". Of course this statement is not to be taken as evidence of any "democratization" in the other world but rather as an enlargement of the concept integrating the new members of the power hierarchies of the nome principalities.

Composed as it is of a text with illustrations, the Book of Two Ways represents the oldest attempt in ancient Egypt to conceive of the beyond in a topographical fashion. Its cartographic structure holds spellbound the dangers of an unknown world. This new conception draws on the cult topography of Hermopolis. The Book of Two Ways was probably written by priests in the temple library of the temple of Thot in Hermopolis.

Through its innovative composition as an illustrated text and by virtue of its well developed topography of the afterlife, it provides a link between the Pyramid Texts of the Old Kingdom and the underworld books and the Book of the Dead of the New Kingdom. The Book of Two Ways altered permanently the tradition of conceptions of the afterlife in ancient Egyptian culture.

Zu diesem Buch:

Die Jenseitskarte (Bild-Text-Komposition) des Zweiwegebuches stellt den ältesten Versuch Altägyptens dar, das Jenseits topographisch zu erfassen. Im Vordergrund stehen ein blauer Wasser- und ein schwarzer Landweg, die der Tote unter Überwindung zahlreicher in Gestalt von Dämonenwächtern auftretenden Jenseitsgefahren zu passieren hat. Die zwei Jenseitswege trennt ein roter Flammensee. Er repräsentiert das dem kosmogonischen Mythos von Hermopolis entnommene Gewässer, in dem der Sonnengott die Welt entstehen ließ.

Alle Exemplare des Zweiwegebuches stammen aus El-Berscheh, der Nekropole der Gaufürsten von Hermopolis. Es wird sorgfältig untersucht, wie diese nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches ihre Herrschaft religiös legitimierten. Das dabei entstandene Zweiwegebuch zeigt den Paradigmenwechsel in den Jenseitsvorstellungen auf.

Nach der Erstveröffentlichung des Zweiwegebuches 1903 in Berlin stellt das vorliegende Buch die erste umfassende systematische Bearbeitung aller Exemplare dar. Zum ersten Mal wird das Zweiwegebuch größtenteils ins Deutsche übertragen sowie in einer Farbphotographie reproduziert.